عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الأول

عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الأول

هويّة الكتاب

□ العنوان.......................... عُمدة الأُصول

□ الموضوع .... أُصول الفقه

□ تأليف .... آيةالله السيّد محسن الخرّازيّ

□ تصحيح .... السيّد عليّ رضا الجعفريّ

□ نشر .... مؤسسة در راه حق - قم

□ تنضيد الحروف .... دفتر نشر كريمه

□ الطبعة.......................... الأُولى

□ المطبعة .... مهر - قم

□ العدد ٧٠٠

□ التأريخ .... ١٤١٨ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

- إلى سيّدي ومولاي ..
- إلى مُعزّ المؤمنين ومُذلّ الكافرين ..
- إلى المؤمّل لإحياء الكتاب والسنّة ..
- إلى محيي معالم الدين وأهله ..
- إلى السبب المتّصل بين الأرض والسماء ..
- إلى صاحب يوم الفتح وناشر راية الهدى ..
- إلى المنتظر لإقامة الأمت والعوج ..
- إلى بقيّة الله وإلى خليفة الله وإلى المهديّ صاحب الزمان «عجّل الله تعالى فرجه الشريف»
- أُهدي هذه البضاعة المزجاة وأعتذر منه بأنّها جهد المُقلّ
- وأقول: سيّدي فامنن عليّ بالقبول والدعاء والرضا
- يابن النبيّ المصطفى وابن عليّ المرتضى وابن فاطمة الكبرى

بأبي أنت وأُمّي ونفسي وأهلي لك الوقاء والحمى

السيّد محسن الخرّازي

الْمُقَدِّمَةُ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذي شرّفنا بأُصول الهداية وجعل لكلّ شيء أصلاً وفرّع الفروع على الأُصول بدقائق حكمته. ونحمدك يا من وفّقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين و نشكرك يا من هدانا للوصول إلى معرفة الأُصول السنيّة الّتي نزل بها الروح الأمين عليه السلام ثمّ الصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين حبيب إله العالمين أبي القاسم محمّد صلى الله عليه وآله و على أهل بيته الطيّبين الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهّرهم تطهيراً سيّما بقيّة الله المنتظر عجّل الله تعالى له الفرج الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

أمّا بعد: فهذه مقدّمة لكتاب «عمدة الأُصول تأليف سيّدنا الأُستاذ» وفيها مقدّمة و ثلاث فصول:

مقدّمة المقدّمة:

لمّا كان الملجأ للأُمّة الإسلاميّة بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله هو الكتاب والعترة ـ بمقتضى أمره صلى الله عليه وآله بالتمسّك بهما إلى يوم القيامة: «إنّي تارك فيكم الثقلين .. كتاب الله ..

و عترتي أهل‌بيتي وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عَليَّ الحوض»[١] فعلى الأُمّة جميعاً أن يتمسّكوا بهما في سبيل حياتهم وحلّ مشاكلهم. ولذا كان عمل الشيعة في مجال ضبط الحديث وتقييد العلم بالكتابة لأجل هذه الوصيّة. واستمرّ هذا الضبط إلى غيبة الإمام المنتظر «عجّل الله تعالى فرجه الشريف» فألّف علمائهم الفحول جوامع عظيمة في ذلك ولم يكن غرضهم من تسجيل الأحاديث هو نقلها فقطّ من دون إمعان النظر بل كان من الرواة مَن هو كامل حاذق يردّ الفروع إلى الأُصول المرويّة عنهم عليهم السلام عملاً بما روي عنهم: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا.»[٢] و معلوم أنّ التفريع المشار إليه في هذه الرواية ليس إلاّ الاجتهاد وهو استنباط المصاديق من الكبريات الكلّيّة وهذه العمليّة كانت في زمن الأئمّة الأطهار عليهم السلام مثل ما في زماننا هذا، مع تفاوتٍ في كثرة التفريعات وقلّتها. قال الأُصوليّ الكبير، الإمام الخمينيّ قدس سره: ولا ريب في أنّ التفريع على الأُصول هو الاجتهاد وليس الاجتهاد في عصرنا إلاّ ذلك، فمثل قوله: «لاينقض اليقين بالشكّ» أصل والأحكام التي تستنبطه المجتهدون منه هي التفريعات وليس التفريع هو الحكم بالأشباه والنظائر كالقياس بل هو استنباط المصاديق والمتفرّعات من الكبريات الكلّيّة، فقوله: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» و «لا ضرر و لا ضرار» و «رفع عن أُمّتي تسعة ..» وأمثالها أُصول وما في كتب القوم من الفروع الكثيرة المستنبطة منها تفريعات.[٣]

كلّما بَعُد العهد من زمن الرسالة وتوفّرت الدواعي غير الإلٰهيّة وشاع الدسّ والتحريف في الروايات وضاع القرائن الحافّة بها احتاج الاجتهاد إلى استفراغ الوسع

(١) مسند ابن حنبل ٣: ١٤، دارصادر ـ بيروت.

(٢) السرائر (المستطرفات) ٣: ٥٧٥، مؤسسة النشر الإسلاميّ «جماعة المدرّسين ـ قم».

(٣) الرسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد: ١٢٥، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم.

والجهد أكثر فأكثر ولذا لا يمكن إحرازه إلاّ فيمن كان واجداً لشرائطه ومن جملتها:

أ: العلم باللغة وخصوصيّات كلام العرب وفنون العلوم العربيّة بالمقدار المحتاج إليه.

ب: فهم الموضوعات العرفيّة العاديّة السوقيّة التي كانت رائجة بين أهل المحاورة.

ج: الأُنس بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام وكيفيّة محاوراتهم وقبله الأُنس بالكتاب العزيز والفحص عن معانيه وشأن نزول آياته وكيفيّة استدلال الأئمّة الأطهار عليهم السلام به وغير ذلك ممّا يرتبط بالكتاب والسنّة.

د: العلم بالمنطق حتّى يستطيع ترتيب الأقيسة والحدود.

هـ: العلم بمهمّات مسائل علم أُصول الفقه بداهة ابتناء كثير من الأحكام على هذا العلم.

و: العلم بالرجال حتّى يستطيع تشخيص الروايات الصحيحة عن غيرها.

وعلى أيّة حالٍ لابدّ للمجتهد الإشراف في مسائل علم الأُصول وبدونه يصير عاجزاً عن استخدام الأدلّة كالطبيب الذي يواجه أدوات الطبابة دون أن يملك تخصّصاً طبّيّاً.

وممّا ذكر ظهر أنّ بذور الفكر الأُصوليّ وجدت لدى أصحاب الأئمّة عليهم السلام الفقهاء والشاهد على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من الأُمور العامّة المشتركة في الاستنباط وجّهها هؤلاء الأصحاب إلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام وتلقّوا جواباً منهم مع أنّ بعض الأصحاب أيضاً ألّفوا رسائل في بعض المسائل الأُصوليّة كما تأتي (إن شاء الله تعالى).

الفصل الأوّل: إطلالة عابرة على ذكرىٰ عمدة الأُصوليّين و مصنّفاتهم

و فيه أمور:

الأمر الأوّل: في معرفة الأُصوليّين من أصحاب الأئمّة عليهم السلام في زمن الحضور:

١ ـ القرن الثاني من الهجرة يشتمل على:

أ: هشام بن الحكم:

وفاته: ١٧٩ أو ١٩٩.

صفاته: راوي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام و الإمام الكاظم عليه السلام، ثقة في الروايات، حسن التحقيق،[1] من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام والفتيا والأحكام الذين لا مطعن عليهم ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم.

كتبه الأصوليّة: كتاب الألفاظ (عدُّ هذا الكتاب من الكتب الأُصوليّة مبنيّ على

---

(١) راجع [illegible] ٤٢، جماعة المدرّسين ـ قم.

اختِمالٍ)[١]، كتاب الأخبار كيف يفتح [يصحّ خ ل] (على احتمالٍ)[٢]

ب: يونس بن عبدالرحمن:

وفاته: ١٨٣.

صفاته: [كان] وجهاً في أصحابنا، متقدّماً ، عظيم المنزلة، .. راوي الحديث عن الإمام الكاظم والإمام الرضاعليهما السلام وكان الإمام الرضاعليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا .. كثير التصنيف ..[٣]

كتابه الأُصوليّ: اختلاف الحديث و مسائله عن أبي‌الحسن موسى بن جعفرعليه السلام[٤]

٢ ـ القرن الثالث يشتمل على:

أ: محمّد بن أبي‌عمير

وفاته: ٢١٧.

صفاته: لقي الإمام أباالحسن موسىعليه السلام وسمع منه أحاديث .. وروى عن الإمام الرضاعليه السلام، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين.[٥]

كتابه الأُصوليّ: كتاب اختلاف الحديث.[٦]

---

(١) يتّفق كثيراً ما عدم الوفاق بين اسم الكتاب و محتواه فمثلاً يوجد هناك كتاب باسم «الرع المصقول» مع أنّ محتواه يكون في علم الأُصول و بما أنّه لم نر محتوىٰ كثيرٍ من كتب القدماء فقضاوتنا مبتنية على الحدس و المظنّة في بعض الموارد ونشير إلى هذه النكتة بـ«على احتمالٍ». فلاتغفل.

(٢) الفهرست لابن النديم: ٢٤٩، دارالمعرفة ـ بيروت.

(٣) راجع رجال النجاشيّ: ٤٤٧.

(٤) الفهرست للطوسيّ: ١٨١، منشورات الشريف الرضيّ ـ قم؛ معجم الرجال ٢٠: ١٩٨.

(٥) راجع رجال النجاشيّ: ٣٢٦.

(٦) راجع نفس المصدر: ٣٢٧.

ب. دارِم بن قَبيصة

صفاته: .. روى عن الإمام الرضا عليه السلام.[١]

كتابه الأُصوليّ: كتاب الناسخ والمنسوخ.[٢]

ج: يعقوب بن إسحاق السكّيت

شهادته: ٢٤٤.

صفاته: كان متقدّماً عند الإمام الجواد عليه السلام والإمام الهادي عليه السلام وله عن الإمام الجواد عليه السلام رواية ومسائل وقتله المتوكّل اللعين لأجل التشيّع وأمره مشهور وكان وجهاً في علم العربيّة واللغة، ثقة، مصدّقاً (صدوقاً) لايطعن عليه.[٣]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الألفاظ (على احتمالٍ) ـ كتاب ما اتّفق لفظه واختلف معناه (على احتمالٍ).[٤]

د: الفضل بن شاذان

وفاته: ٢٦٠.

صفاته: راوي الحديث عن الإمام الجواد عليه السلام وقيل عن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً وكان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء والمتكلّمين وله جلالة في هذه الطائفة وهو في قدره أشهر من التوصيف[٥] فقيه، متكلّم، جليل القدر، له كتب ومصنّفات[٦] وقيل إنّه كان

---

(١) راجع رجال النجّاشيّ: ١٦٢.

(٢) راجع المصدر المذكور.

(٣) راجع رجال النجّاشيّ: ٤٤٩.

(٤) راجع المصدر المذكور.

(٥) راجع رجال النجّاشيّ: ٣٠٦.

(٦) من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ١٣: ٢٩١.

من أصحاب الهادي عليه السلام ومن أصحاب العسكريّ عليه السلام(١)

كتابه الأصوليّ: رسالة في اجتماع الأمر والنهي.

* * * *

الأمر الثاني: في معرفة الأصوليّين من الشيعة في زمن الغيبة الصغرى:

١ ـ القرن الثالث يشتمل على:

أ: إسماعيل بن عليّ، أبوسهل النوبختيّ

وفاته: بعد ٢٦٠.

صفاته: شيخ المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم، له جلالة في الدنيا والدين، كثير التصنيف،(٢) من وجوه الشيعة وأكابرهم الذين أشهدهم أبوجعفر العَمريّ لمّا اشتدّت حاله على أنّ القائم مقامه والسفير بينهم وبين صاحب الأمر عليه السلام والوكيل والثقة الأمين هو أبوالقاسم الحسين بن روح.(٣)

كتبه الأصوليّة: كتاب الخصوص والعموم والأسماء والأحكام (بناءً على أن يكون فيه الضوابط الكلّيّة حول الخصوص والعموم) ـ كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد(٤) ـ كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراونديّ(٥) ـ إبطال القياس.(٦)

---

(١) راجع المصدر المذكور.

(٢) راجع رجال النجّاشيّ: ٣١.

(٣) راجع معجم الرجال ٣: ١٥٥.

(٤) راجع رجال النجّاشيّ: ٣١.

(٥) راجع معجم الرجال ٣: ١٥٥.

(٦) راجع الذريعة ١: ٦٩.

٢ ـ القرن الرابع يشتمل على:

أ: الحسن بن موسى، أبو محمّد النوبختيّ

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: الشيخ المتكلّم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها[١] متكلّم فيلسوف، .. إماميّاً حسن الاعتقاد.[٢]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الخصوص والعموم (عدّ هذا الكتاب من الكتب الأُصوليّة مبنيّ على احتمال أن يكون فيه القواعد الكلّيّة حول الخصوص والعموم) ـ كتاب في خبر الواحد والعمل به.[٣]

ب: عليّ بن إبراهيم الهاشميّ القمّيّ

وفاته: بعد ٣٠٠.

صفاته: ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر (وأكثر) وصنّف كتباً..[٤] وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ (٧١٤٠) مورداً.[٥]

كتابه الأُصوليّ: كتاب الناسخ والمنسوخ (على احتمالٍ).[٦]

ج: عبدالله بن جعفر الحميريّ

وفاته: حوالي ٣٠٠.

---

(١) راجع رجال النجّاشيّ: ٦٣.

(٢) من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ٥: ١٤٣.

(٣) راجع رجال النجّاشيّ: ٦٣.

(٤) راجع المصدر المذكور: ٢٦٠.

(٥) راجع معجم الرجال ١١: ١٩٤.

(٦) راجع رجال النجّاشيّ: ٢٦٠.

صفاته: من أصحاب الإمام الهادي والإمام العسكريّ، شيخ القميّين ووجههم.[١]

كتبه الأُصوليّة: القياس ـ الحديثين المختلفين.[٢]

* * * *

الأمر الثالث: في معرفة الأُصوليّين من الشيعة في زمن الغيبة الكبرى:

١ ـ القرن الرابع يشتمل على:

أ: محمّد بن العبّاس (ابن الحجّام)

وفاته: بعد ٣٢٨.

صفاته: ثقة، ثقة، من أصحابنا، عين، سديد، كثير الحديث.[٣]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الناسخ والمنسوخ (على احتمال) ـ كتاب الأُصول[٤] (على احتمال أن يكون مراده أُصول الفقه لا أُصول الدين أو أُصول العقائد أو غيرهما فتلاً كتاب الأُصول الذي ألّفه الشيخ الطوسيّ بهذا العنوان، يكون مراده أُصول العقائد، راجع الذريعة ٢: ١٧٤ وغيرها)

ب: أبو منصور الصرّام

وفاته: حوالي ٣٧٠.

صفاته: [كان] من أجلّة المتكلّمين من أهل نيسابور و رئيساً، مقدّما، كثير

(١) راجع معجم الرجال ١٠: ١٣٩.

(٢) راجع رجال النجّاشيّ: ٢٢٠.

(٣) من كلام النجّاشيّ، راجع معجم الرجال ١٦: ١٩٨.

(٤) راجع المصدر المذكور.

التصنيف.[١]

كتابه الأُصوليّ: كتاب في إبطال القياس.[٢]

ج: عليّ بن أحمد (أبوالقاسم الكوفيّ)

وفاته: ٣٥٢.

صفاته: قيل إنّه كان من آل أبي‌طالب، وغلا في آخرأمره .. وصنّف كتباًكثيرة ..[٣]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الرسالة في تحقيق الدلالة ـ كتاب الردّ على أصحاب الاجتهاد في الأحكام ـ كتاب ميزان العقل (على احتمالٍ)[٤]

د: يحيى بن محمّد بن أحمد

صفاته: من أحفاد الإمام السجّاد عليه السلام، فقيه، عالم، متكلّم، من أهالي نيسابور.[٥]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الأُصول (على احتمالٍ)[٦] ـ إبطال القياس.[٧]

هـ: ابن داود القمّيّ

وفاته: ٣٦٨.

صفاته: شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القمّيّين في وقته وفقيههم، .. لم ير أحداً أحفظ منه و لا أفقه ولا أعرف بالحديث.[٨]

---

(١) المستفاد من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ٢٢: ٥٨.

(٢) راجع المصدر المذكور و الذريعة ١: ٦٩.

(٣) راجع رجال النجّاشيّ: ٢٦٥.

(٤) راجع نفس المصدر.

(٥) راجع نفس المصدر: ٤٤٣.

(٦) راجع نفس المصدر والذريعة ٢: ١٧٤.

(٧) الذريعة ١: ٧٠.

(٨) راجع رجال النجّاشيّ: ٣٨٤.

كتابه الأُصوليّ: كتاب الحديثين المختلفين.(١)

و: أبو عليّ الكاتب الإسكافيّ (ابن الجنيد)

وفاته: ٣٨١.

صفاته: وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر، صنّف فأكثر(٢) جيّد التصنيف حسنة(٣) شيخ الإماميّة(٤) ولا يخفى أنّه نُسب إليه القول بالقياس ولذا لم يوثّقه قوم ولكنّه ذهب آخرون إلى وثاقته ـ ولو كان قائلاً بالقياس المذموم ـ تارةً وإلى عدم إرادته القياس المذموم بل الذي أراده من القياس هو الموافقة الروحيّة للكتاب والسنّة تارة أُخرى وإلى غير ذلك، من أراد كثرة الاطّلاع فليراجع الكتب المعدّة لذلك.(٥)

كتبه الأُصوليّة: كتاب كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس ـ كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة عليهم السلام في أمر الاجتهاد(٦) كتاب الإفهام لأُصول الأحكام(٧) كتاب استخراج المراد من مختلف الخطاب ـ كتاب الفسخ على من أجاز النسخ.(٨)

ز: أحمد بن فارس اللُّغَويّ

وفاته: ٣٩٥.

---

(١) راجع المصدر المذكور.

(٢) راجع رجال النجّاشيّ: ٣٨٥.

(٣) من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ١٤: ٣٢١.

(٤) من كلام العلاّمة الحلّيّ، راجع المصدر المذكور.

(٥) نحو معجم الرجال ١٤: ٣٢١ و الرافد في علم الأُصول: ١٠.

(٦) راجع رجال النجّاشيّ: ٣٨٥.

(٧) معجم الرجال نقلاً عن الشيخ الطوسيّ ١٤: ٣٢١.

(٨) الذريعة ٢: ٢٢ و١٦: ٢٢٤.

كتابه الأُصوليّ: رسالة في أصول الفقه.[١]

٢ ـ القرن الخامس يشتمل على:

أ: أحمد بن عبدالواحد البزّاز

صفاته: .. أُستاذ النجّاشيّ.

كتابه الأُصوليّ: كتاب الحديثين المختلفين.[٢]

ب: أحمد بن عليّ السِيْرافيّ

صفاته: .. أُستاذ النجاشيّ.

كتابه الأُصوليّ: كتاب القاضي بين الحديثين المختلفين.[٣]

ج: محمّد بن محمّد (الشيخ المفيد)

وفاته: ٤١٣.

صفاته: .. فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم ..[٤] شيخ المشايخ الجلّة ورئيس رؤساء الملّة، فخر الشيعة و محيي الشريعة، ملهم الحق ودليله ومنارالدين وسبيله، اجتمعت فيه خلال الفضل وانتهت إليه رئاسة الكلّ و لمّا مات رثاه صاحب الأمر «عجّل الله تعالى فرجه الشريف» حيث وجد مكتوباً على قبره:

لا صوّت الناعي بفقدك إنّه   يوم على آل الرسول عظيمُ ..[٥]

---

(١) الذريعة ١١: ٨٨.

(٢) راجع رجال النجّاشيّ: ٨٧.

(٣) المصدر المذكور: ٨٦.

(٤) راجع المصدر المذكور: ٣٩٩.

(٥) راجع الكُنى والألقاب ٣: ١٩٧.

كتبه الأُصوليّة: كتاب أُصول الفقه ـ كتاب النكت في مقدّمات الأُصول ـ كتاب جواب المسائل في اختلاف الأخبار (على احتمالٍ)، كتاب العويص في الأحكام (على احتمالٍ) ـ كتاب مقابس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار ـ كتاب قضيّة العقل على الأفعال (على احتمالٍ) ـ كتاب مسألة في القياس، مختصر ـ كتاب مسألة في الإجماع ـ كتاب في القياس ـ النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي ـ[١]

د: عليّ بن الحسين (السيّد المرتضى)

وفاته: ٤٣٦.

صفاته: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه وسمع من الحديث فأكثر وكان متكلّماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا[٢] متوحّد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدّم في العلوم مثل علم الكلام والفقه و أُصول الفقه والأدب والنحو والشعر ومعاني الشعر واللغة وغير ذلك.[٣]

كتبه الأُصوليّة: كتاب الذريعة (إلى أُصول الشريعة)[٤] مسائل منفردات (في أُصول الفقه)[٥] مقالاته في حجّيّة الإجماع: قال في أوّل الانتصار عند اختياره حجّيّة الإجماع الدخوليّ: وقد بيّنّا صحّة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصّة في جواب مسائل أبي‌عبدالله بن التبّان وفي جواب مسائل أهل الموصل الواردة سنة عشرين وأربعمائة وفي غير هذين الموضعين من كتبنا. فيظهر أنّ له عدّة

(١) راجع رجال النجاشيّ: ٣٩٩.

(٢) راجع نفس المصدر: ٢٧٠.

(٣) من كلام الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ١١: ٣٧٢.

(٤) رجال النجاشيّ: ٢٧٠.

(٥) معجم الرجال ١١: ٣٧٢.

مقالات في ذلك.[١]

هـ: سالار (سلاّر) بن عبدالعزيز الديلميّ

وفاته: ٤٤٨.

صفاته: قرأ على المرتضى[٢] (و) المفيد[٣] فقيه، جليل، معظم، مصنّف.[٤]

كتابه الأُصوليّ: التقريب (في أُصول الفقه).

و: محمّد بن عليّ الكراجكيّ

وفاته: ٤٤٩.

صفاته: فقيه الأصحاب، قرأ على السيّد المرتضى والشيخ أبي جعفر[٥] عالم، فاضل، متكلّم، فقيه، محدّث، ثقة، جليل القدر.[٦] يعبّر عنه الشهيد كثيراً ما في كتبه بالعلاّمة مع تعبيره عن العلاّمة الحلّيّ بالفاضل.[٧]

كتبه الأُصوليّة: كتاب رياضة العقول في مقدّمات الأُصول، جزء لطيف لم يتمّ، كتاب كنز الفوائد، خمسة أجزاء، عمله لابن عمّه، يتضمّن أُصولاً من الأدلّة وفنوناً وكلاماً في فنون مختلفة .. ويشتمل كنز الفوائد على مختصرات عدّة .. منها: التذكرة بأُصول الفقه ..[٨] [تلخيص ما ألّفه الشيخ المفيد]

(١) راجع الذريعة ٦: ٢٦٩.

(٢) من كلام ابن شهر آشوب، راجع معجم الرجال ٨: ١٦٩.

(٣) من كلام العلاّمة الحلّيّ، راجع المصدر المذكور.

(٤) من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.

(٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ١٦: ٣٣٢.

(٦) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

(٧) راجع الكنى والألقاب ٣: ١٠٨.

(٨) راجع المستدرك ٣ (ط القديم): ٤٩٧ و بعدها، الذريعة ١١: ٣٤٠ و ١٨: ١٦١.

ز: محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسيّ)

وفاته: ٤٦٠.

صفاته: جليل في أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة الشيخ المفيد،[١] عماد الشيعة و رافع أعلام الشريعة، شيخ الطائفة على الإطلاق ورئيسها الذي تلوي إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام وكان القدوة في ذلك والإمام.[٢]

كتبه الأُصوليّة: كتاب العُدّة في أُصول الفقه ـ مسألة في العمل بخبر الواحد[٣] وقال في مقدّمة العدّة: الحمدلله وحده .. ولم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى إلاّ ما ذكره شيخنا أبوعبدالله‌ في المختصر الذي له في أُصول الفقه ولم يستقصه وشذّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها وأنّ سيّدنا الأجلّ المرتضى «أدام الله علوّه» وإن كثر في أماليه وما يقرء عليه شرح ذلك فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه وقلتم إنّ هذا فنّ من العلم لابدّ من شدّة الاهتمام به لأنّ الشريعة كلّها مبنيّة عليه .. وأنا مجيبكم إلى ما سألتم عنه ..[٤]

ويمكن عدّ كتابه العظيم «الاستبصار» في جملة كتبه الأُصوليّة باعتبار إعطاء الضوابط الكلّيّة في ضمن وجوهٍ ذكرها للجمع بين الأخبار.

ح: حسن بن محمّد (ابن الشيخ الطوسيّ، المفيد الثاني)

صفاته: فقيه، ثقة، عين، قرأ على والده جميع تصانيفه.[٥] كان عالماً، فاضلاً، ..

---

(١) راجع رجال النجّاشيّ: ٤٠٣.

(٢) راجع الكنى والألقاب ٢: ٣٩٤.

(٣) الشيخ الطوسيّ، راجع معجم الرجال ١٥: ٢٤٣.

(٤) عدة الأُصول ١: ٣، مؤسّسة آل البيت‌ ـ قم.

(٥) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ٥: ١١٣.

محدّثاً، جليلاً. .[١]

كتبه الأُصوليّة: شرح النهاية ـ المرشد إلى سبيل التعبّد.[٢]

٣ـ القرن السادس يشتمل على:

أ: سديد الدين الحمصيّ الرازيّ

وفاته: ٥٧٣.

صفاته: علاّمة زمانه في الأُصوليّين، ورع، ثقة.[٣]

كتبه الأُصوليّة: المصادر في أُصول الفقه، التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح.[٤]

ب: حمزة بن عليّ (ابن زهرة)

وفاته: ٥٨٥.

صفاته: فاضل، عالم، ثقة، جليل القدر، له مصنّفات كثيرة.[٥]

كتبه الأُصوليّة: كتاب غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع ـ مسألة في الردّ على من زعم أنّ الوجوب والقبح لا يعلمان إلاّ سمعاً ـ مسألة في الردّ على من قال في الدين بالقياس.[٦]

ج: محمّد بن إدريس الحلّيّ (حفيد الشيخ الطوسيّ)

وفاته: ٥٩٨.

---

(١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

(٢) راجع المصدر المذكور.

(٣) من كلام الشيخ منتجب الدين، راجع معجم الرجال ١٨: ٩٠.

(٤) راجع المصدر المذكور.

(٥) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ٦: ٢٧٣.

(٦) راجع المصدر المذكور و الذريعة ١٠: ٢٣٠ و ١٨٧.

صفاته: كان شيخ الفقهاء بالحلّة، متقناً للعلوم، كثير التصانيف.[١] قد أثنى عليه علماؤنا المتأخّرون واعتمدوا على كتابه وعلى ما رواه في آخره من كتب المتقدّمين وأصولهم ..، رأيه في باب الخبر الواحد مشهور وهو عدم عمله بخبر الواحد كالسيّد المرتضى وكتابه السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي معروف.[٢] [وفيها آرائه الأصوليّة]

٤ ـ القرن السابع يشتمل على:

أ: السيّد جمال الدين أحمد (إبن طاوس الحلّيّ)

وفاته: ٦٧٣.

صفاته: الطاهر، الإمام، المعظم، فقيه أهل البيت عليهم السلام .. أبوالفضائل .. كان أورع فضلاء زمانه .. و كان شاعراً، مفلقاً، بليغاً، منشأ، مجيداً.[٣]

كتبه الأُصوليّة: الفوائد المعدّة في أُصول الفقه[٤] عُدّة الأُصول.[٥]

ب: جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّيّ)

وفاته: ٦٧٦.

صفاته: نجم الدين أبوالقاسم، المحقّق، المدقّق، الإمام، العلاّمة، واحد عصره، كان ألسن أهل زمانه وأقومهم بالحجّة وأسرعهم استحضاراً .. له تصانيف حسنة، محقّقة، محرّرة، عذبة[٦] حاله في الفضل والعلم والثقة والجلالة والتحقيق والتدقيق والفصاحة

---

(١) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ١٥: ٦٢ ـ ٦٥.

(٢) راجع المصدر المذكور.

(٣) من كلام ابن داود، راجع رياض العلماء ١: ٧٣ ـ ٧٦.

(٤) راجع المصدر المذكور.

(٥) الذريعة ١٥: ٢٢٧.

(٦) من كلام ابن داود، راجع معجم الرجال ٤: ٦١.

والشعر والأدب والإنشاء وجميع العلوم والفضائل والمحاسن أشهر من أن يذكر.[١]

كتبه الأُصوليّة: مقدّمة كتاب المعتبر في شرح المختصر ـ كتاب نكت النهاية ـ كتاب المعارج في أُصول الفقه ـ كتاب نهج الوصول إلى علم الأُصول.[٢]

ج: يحيى بن سعيد، أبوزكريّا الهذليّ

وفاته: ٦٩٠.

صفاته: كان زاهداً، ورعاً.[٣] الإمام العلاّمة الورع القدوة كان جامعاً لفنون العلوم الأدبيّة والفقهيّة والأُصوليّة، كان أروع الفضلاء وأزهدهم له تصانيف جامعة للفوائد.[٤]

كتابه الأُصوليّ: كتاب المدخل في أُصول الفقه.[٥]

٥ ـ القرن الثامن يشتمل على:

أ: الحسن بن يوسف (العلاّمة الحلّيّ)

وفاته: ٧٢٦.

صفاته: فاضل، عالم، علاّمة العلماء، محقّق، مدقّق، ثقة، ثقة، فقيه، محدّث، متكلّم، ماهر، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لانظير له في الفنون والعلوم العقليّات والنقليّات وفضائله ومحاسنه أكثر من أن تحصى ..[٦]

---

(١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

(٢) راجع المصدر المذكور.

(٣) من كلام العلاّمة الحلّيّ، راجع أمل الآمل ٢: ٣٤٦.

(٤) من كلام ابن داود، راجع المصدر المذكور.

(٥) راجع المصدر المذكور.

(٦) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ٥: ١٥٧.

كتبه الأُصوليّة: كتاب نهاية الوصول إلى علم الأُصول (استوفى فيه مباحث علم الأُصول وحقّق مسائله ثمّ اختصره وسمّاه تهذيب الأُصول وقد علّق عليه كثير من العلماء لمتانته وحسن عبارته وإيجازه) ـ كتاب مبادئ الوصول إلى علم الأُصول (كتاب مختصر على غرار منهاج الوصول في معرفة الأُصول لقاضي القضاة البيضاويّ (المتوفّى ٦٨٥) وهو مشتمل على ما لابدّ منه من مسائل أُصول الفقه ومرتّب على فصول وكلّ فصل على مباحث، ألّفه بالتماس تقيّ الدين إبراهيم بن محمّد البصريّ)[١] كتاب استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار (ذكر فيه كلّ حديث وصل إليه وبحث في كلّ حديث على صحّة السند أو إبطاله وكون متنه محكماً أو متشابهاً وما اشتمل عليه المتن من المباحث الأُصوليّة والأدبيّة ومايستنبط من المتن من الأحكام الشرعيّة وغيرها وهو كتاب لم يعمل مثله)[٢] ـ كتاب النكت البديعة في تحرير الذريعة (في أُصول الفقه) ـ كتاب غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والامل (في أُصول الفقه) ـ كتاب منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأُصول ـ كتاب تهذيب الوصول في علم الأُصول ـ كتاب نهج الوصول إلى علم الأُصول.[٣]

ب: السيّد مجدالدين الحسينيّ (معاصر العلاّمة الحليّ)

كتابه الأُصوليّ: توضيح الوصول (شرح تهذيب الوصول).[٤]

ج: عميدالدين الحسينيّ الأعرجيّ (ابن أُخت العلاّمة)

وفاته: ٧٥٤.

---

(١) راجع الذريعة ١٩: ٤٣.

(٢) من كلام العلاّمة الحليّ، راجع معجم الرجال ٥: ١٥٨.

(٣) راجع المصدر المذكور.

(٤) الذريعة ١٣: ١٦٨.

صفاته: فاضل، من مشايخ الشهيد .. درّة الفخر، فريدة الدهر، الإمام الربّانيّ.[١]

كتابه الأُصوليّ: شرح تهذيب الأُصول (شرح العميديّ)[٢] ألّفه في حياة خاله العلاّمة وهو مخالف مع المُنية لأخيه عبارةً ومطلباً.[٣]

د: ضياءالدين الحسينيّ الأعرجيّ (ابن أُخت العلاّمة)

صفاته: عالم، فاضل، جليل‌القدر، من مشايخ الشهيد.[٤]

كتابه الأُصوليّ: شرح تهذيب الأُصول (منية اللبيب).[٥]

هـ: محمّد بن الحسن (فخر المحقّقين، ابن العلاّمة الحلّيّ)

وفاته: ٧٧١.

صفاته: وجه من وجوه هذه الطائفة وثقاتها وفقهائها، جليل‌القدر، عظيم المنزلة، رفيع‌الشأن، حاله في علوّ قدره وسموّ رتبته وكثرة علومه أشهر من أن يذكر، روى عن أبيه[٦] كان والده العلاّمة يعظّمه ويثني عليه وأمَره في وصيّته التي ختم بها القواعد بإتمام مابقي ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل وإصلاح ماوجد فيها من الخلل، له غير ما أتمّ من كتب والده العلاّمة كتب شريفة.[٧]

كتبه الأُصوليّة: شرح تهذيب الأُصول الموسوم بغاية السؤل ـ شرح

---

(١) راجع أمل الآمل ٢: ١٦٤ و معجم الرجال ١١: ١٢.

(٢) راجع المصدرين المذكورين.

(٣) راجع الذريعة ١٣: ١٦٨.

(٤) راجع أمل الآمل ٢: ١٦٤ و معجم الرجال ١٠: ٣٠٩.

(٥) المصدرين المذكورين والذريعة ١٣: ١٦٨.

(٦) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال ١٥: ٢٥٣.

(٧) راجع الكنى والألقاب ٣: ١٦.

مبادىءالأُصول[١] ـ نهاية الحال (في أُصول الفقه).[٢]

و: محمّد بن مكّيّ (الشهيد الأوّل)

وفاته: ٧٨٦.

صفاته: شيخ الطائفة وعلاّمة وقته صاحب التحقيق والتدقيق من أجلّة هذه الطائفة وثقاتها نقيّ الكلام جيّد التصانيف له كتب كثيرة.[٣]

كتبه الأُصوليّة: مقدّمة كتاب الذكرى، فيها سبع إشارات في المباحث الأُصوليّة[٤] ـ كتاب جامع البيّن من فوائد الشرحين (جمع فيه بين شرحي تهذيب الأُصول للسيّد عميدالدين والسيّد ضياءالدين) – القواعد.[٥]

٦ ـ القرن التاسع يشتمل على:

أ: المير سيّد عليّ الإستر آباديّ (الشريف الجرجانيّ)

وفاته: ٨١٦.

صفاته: [كان] متكلّماً بارعاً، عجيب التصرّف، كثير التحقيق، ماهراً في الحكمة والعربيّة، صاحب المصنّفات والحواشي والشروح المعروفة .. عدّه القاضي نورالله من حكماء الشيعة وعلمائها ..[٦]

كتابه الأُصوليّ: الحاشية على شرح المختصر للحاجبيّ.[٧]

---

(١) راجع المصدر المذكور.

(٢) راجع الذريعة ٢٤: ٣٩٩.

(٣) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال ١٧: ٢٧٠.

(٤) نقلناه عن الذريعة ١٠: ٤٠.

(٥) راجع معجم الرجال ١٧: ٢٧٠.

(٦) راجع الكنى والألقاب ٢: ٣٥٨.

(٧) الذريعة ٦: ٧٥.

ب: المقداد السيوريّ

وفاته: ٨٢٦.

صفاته: كان عالماً، فاضلاً، متكلّماً، محقّقاً، مدقّقاً.(١)

كتابه الأُصوليّ: شرح مبادئ الأُصول.(٢)

٧ـ القرن العاشر يشتمل على:

أ: محمّد بن عليّ (إبن أبي جمهور الإحسائيّ)

وفاته: بعد ٩٠١.

صفاته: العالم، الفاضل، الحكيم، المتكلّم، المحقّق، المحدّث، الماهر.(٣)

كتبه الأُصوليّة: الاجتهاديّة (نسب إليه بهذا العنوان في بعض كتب التراجم والظاهر أنّه قبس الاقتداء)(٤) الأقطاب الفقهيّة والوظائف الدينيّة على مذهب الإماميّة (مرتّب على أقطاب في بيان قواعد الأحكام الفقهيّة نظير قواعد الشهيد لكن هذا أوجز منه بكثير).(٥)

ب: السيّد جمال‌الدين الحسينيّ الجرجانيّ

وفاته: بعد ٩٢٩.

كتابه الأُصوليّ: شرح تهذيب الوصول (شرح مزجيّ).(٦)

---

(١) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ١٨: ٣٢١.

(٢) راجع المصدر المذكور.

(٣) الكنى والألقاب ١: ١٩٢.

(٤) راجع الذريعة ١: ٢٧٣.

(٥) نفس المصدر ٢: ٢٧٣.

(٦) راجع نفس المصدر ١٣: ١٦٦.

ج: عليّ بن الحسين (المحقّق الكركيّ)

وفاته: بعد ٩٤٠.

صفاته: مروّج المذهب ورأس المحقّقين الجلّة، شيخ الطائفة في زمانه وعلاّمة عصره وأوانه[١] أمره في الثقة والعلم والفضل وجلالة القدر وعظم الشأن وكثرة التحقيق أشهر من أن يذكر[٢] كان مجتهداً صرفاً، أصوليّاً بحتاً.[٣]

كتابه الأُصوليّة: رسالة في طريق استنباط الأحكام.[٤]

د: السيّد صفيّ الدين الإستر آباديّ (تلميذ المحقّق الكركيّ)

كتابه الأُصولي: شرح تهذيب الوصول.[٥]

هـ: السيّد بدرالدين العامليّ الكركيّ

وفاته: ٩٣٣.

صفاته: كان فاضلاً، جليل القدر، من جملة مشايخ الشهيد الثاني، ابن خالة المحقّق الكركيّ.[٦]

كتابه الأُصوليّ: كتاب العمدة الجليّة في الأُصول الفقهيّة (لم يتمّ).[٧]

و: كمال الدين الأردبيليّ الإلهيّ (صاحب التفسير)

وفاته: ٩٥٠.

---

(١) الكنى والألقاب ٣: ١٦١.

(٢) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

(٣) راجع روضات الجنّات ٤: ٣٦٠.

(٤) الذريعة ١٥: ١٦٤.

(٥) الذريعة ١٣: ١٦٩.

(٦) راجع أمل الآمل ١: ٥٦ والذريعة ١٥: ٣٣٥.

(٧) المصدرين المذكورين.

كتابه الأُصوليّ: شرح تهذيب الوصول.[١]

ز: زين‌الدين بن نورالدين عليّ (الشهيد الثاني)

وفاته: ٩٦٦.

صفاته: أمره في الثقة والعلم والفضل والزهد والعبادة والورع والتحقيق (والتبحّر) وجلالة القدر وعظم الشأن وجمع الفضائل والكمالات أشهر من أن يذكر ومحاسنه وأوصافه الحميدة أكثر من أن تحصى وتحصر ومصنّفاته كثيرة مشهورة.[٢]

كتبه الأُصوليّة: تمهيد القواعد الأُصوليّة والعربيّة لتفريع الأحكام الشرعيّة .. رتّبه على قسمين في أوّلها مائة قاعدة من القواعد الأُصوليّة مع بيان مايتفرّع عليها من الأحكام ..[٣] ـ حاشية القواعد ـ حاشية تمهيد القواعد ـ رسالة في عدم جواز تقليد الميّت[٤] ـ رسالة في الاجتهاد[٥] ـ رسالة في تحقيق الإجماع[٦] ـ رسالة في تيقّن الطهارة والحدث والشكّ في المتأخّر منهما.[٧]

ح: السيّد أبي‌الفتح الشريفيّ الحسينيّ

وفاته: ٩٧٦.

---

(١) الذريعة ١٣: ١٦٧.

(٢) راجع أمل الآمل ١: ٨٥ و معجم الرجال ٧: ٣٧٢.

(٣) الذريعة ٤: ٤٣٣.

(٤) راجع معجم الرجال ٧: ٣٧٢.

(٥) المصدر المذكور و الذريعة ١١: ٣٠ و عبّر عنها في موضع آخر: الاجتهاديّة راجع الذريعة ١: ٢٧٣.

(٦) معجم الرجال ٧: ٣٧٢ و الذريعة ٦: ٢٦٨.

(٧) الذريعة ١١: ١٥٩.

كتابه الأُصوليّ: أصول الفقه.[١]

ط: تاج‌الدين حسين الساعديّ

وفاته: بعد ٩٧٧.

كتابه الأُصوليّ: الحاشية على «حاشية شرح المختصر الحاجبيّ للشريف الجرجانيّ».[٢]

ي: الحسين بن عبدالصمد (والد الشيخ البهائيّ)

وفاته: ٩٨٤.

صفاته: كان عالماً، ماهراً، محقّقاً، مدقّقاً، متبحّراً، جامعاً، أديباً، منشئاً، شاعراً، عظيم‌الشأن، جليل‌القدر، ثقة، ثقة، من فضلاء تلامذة الشهيد الثاني.[٣]

كتبه الأُصوليّة: إصلاح جامع البيّن الذي ألّفه الشهيد الأوّل (أصلحها في سنة ٩٤١)[٤] ـ رسالة في تقديم الشياع الظنّيّ على اليد.[٥]

ك: عبدالعالي الكركيّ (ابن المحقّق الكركيّ)

وفاته: ٩٩٣.

صفاته: كان فاضلاً، فقيهاً، محقّقاً، محدّثاً، متكلّماً، عابداً، من المشايخ الأجلاّء، روى عن أبيه و غيره.[٦]

---

(١) الذريعة ٢: ٢٠٢.

(١) الذريعة ٦: ٧٥.

(٣) راجع أمل الآمل ١: ٧٤ و معجم الرجال ٦: ٩.

(٤) راجع الذريعة ٥: ٤٤.

(٥) المصدر المذكور ١١: ١٥٣.

(٦) راجع أمل الآمل ١: ١١٠ و معجم الرجال ١٠: ٢٧.

كتابه الأُصوليّ: نسبت إليه: العمدة الحلبيّة في الأُصول الفقهيّة (ولعلّه لم يصحّ اسم الكتاب ولانسبته إلى المؤلّف)

ل: أحمد بن محمّد (المقدّس الأردبيليّ)

وفاته: ٩٩٣.

صفاته: كان عالماً، فاضلاً، مدقّقاً، عابداً، ثقة، ورعاً، عظيم الشأن، جليل القدر، معاصراً للشيخ البهائيّ[١] أمره في الجلالة والثقة والأمانة أشهر من أن يذكر.[٢]

كتابه الأُصوليّ: نسبت إليه: الحاشية على شرح مختصر ابن الحاجب.

٨ ـ القرن الحادي عشر يشتمل على:

أ: جمال الدين حسن (إبن الشهيد الثاني، المعروف بصاحب المعالم)

وفاته: ١٠١١.

صفاته: كان عالماً، فاضلاً، عاملاً، كاملاً، متبحّراً، محقّقاً، ثقة، فقيهاً، وجيهاً، نبيهاً، محدّثاً، جامعاً للفنون، أديباً، شاعراً، زاهداً، عابداً، ورعاً، جليل القدر، عظيم الشأن، كثير المحاسن، وحيد دهره ..[٣] الفقيه الجليل و المحدّث الأُصوليّ، الكامل، النبيل، .. كان ذا النفس الطاهرة.[٤]

كتبه الأُصوليّة: كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين (خرج منه مقدّمة في الأُصول وبعض كتاب الطهارة ولم يتمّه) ـ كتاب مشكاة القول السديد في تحقيق معنى الاجتهاد

---

(١) راجع أمل الآمل ٢: ٢٣ و جامع الرواة ١: ٦١.

(٢) من كلام التفرشيّ، راجع المصدرين المذكورين.

(٣) راجع أمل الآمل ١: ٥٧ و معجم الرجال ٤: ٣٣٦.

(٤) راجع رياض العلماء ١: ٢٢٥.

والتقليد ـ رسالة في المنع من تقليد الميّت.[١]

ب: محمّد عليّ البلاغيّ

كتابه الأُصوليّ: حاشية المعالم.[٢]

ج: عبدالنبيّ بن سعد الجزائريّ

وفاته: ١٠٢١.

صفاته: كان عالماً، محقّقاً، جليلاً، له كتب .. قرأ على الشيخ عليّ بن عبدالعالي العامليّ الكركيّ.[٣]

كتابه الأُصوليّ: نهاية التقريب في شرح التهذيب (في أُصول الفقه، وهو شرح مزج لتهذيب الوصول).[٤]

د: السيّد ماجد بن هاشم البحرانيّ

وفاته: ١٠٢٨.

كتابه الأُصوليّ: حاشية المعالم.[٥]

هـ: فخرالدين محمّد بن الحسن (ابن صاحب المعالم)

وفاته: ١٠٣٠.

كتابه الأُصوليّ: حاشية المعالم.[٦]

---

(١) راجع أمل الآمل ١: ٥٧ و معجم الرجال ٤: ٣٣٦.

(٢) راجع الذريعة ٦: ٢٠٩.

(٣) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع معجم الرجال ١١: ٣٥.

(٤) راجع الذريعة ٢٤: ٣٩٨.

(٥) راجع المصدر المذكور ٦: ٢٠٩.

(٦) راجع المصدر المذكور.

و: محمّد بن الحسين (الشيخ البهائيّ)

وفاته: ١٠٣١.

صفاته: جليل القدر، عظيم المنزلة، رفيع الشأن، كثير الحفظ، ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علوّ رتبته أحد في كلّ فنون الإسلام كمن كان له فنّ واحد، له كتب نفيسة جيّدة[1] حاله في الفقه والعلم والفضل والتحقيق والتدقيق و.. حسن التصنيف ورشاقة العبارة وجمع المحاسن أظهر من أن يذكر.[2]

كتبه الأُصوليّة: حاشية الشرح العضديّ على مختصر الأُصول ـ الزبدة في الأُصول ـ حاشية القواعد الشهيديّة ـ حواشي الزبدة.[3]

* * * *

الأمــر الرابـع: ظـهور الأخـباريّين والصراع الفكـريّ بـينهم وبـين الأُصوليّين

اعلم أنّ بروز النظريات الجديدة والآراء المتطوّرة التي تدفع بمسيرة الفكر للأمام هو معيار الدور المتميّز عن غيره من الأدوار لا مرور المرحلة الزمنيّة. وعلى هذا الأساس فنقول: برزت المدرسة الأخباريّة في أوائل القرن الحادي عشر وذلك لتصوّر بعض علماء الشيعة أنّ الأُصول يوجب ابتعاد الحكم الشرعيّ عن روايات أهل البيت عليهم السلام وعلماء هذه المدرسة اشتهروا بالأخباريّين وفي رأسهم: المولى محمّد أمين الإسترآباديّ (المتوفّى ١٠٣٣) ألّف «الفوائد المدنيّة في الردّ على القائل بالاجتهاد

(١) من كلام التفرشيّ، راجع معجم الرجال ١٦: ١٠.

(٢) من كلام الشيخ الحرّ العامليّ، راجع المصدر المذكور.

(٣) راجع المصدر المذكور.

والتقليد في الأحكام الإلٰهيّة» ومحصّل عقيدتهم يرجع إلى: عدم حجّيّة العقل في استنباط الأحكام الشرعيّة وعدم حجّيّة ظواهر الكتاب، وحجّيّة الأخبار والروايات بالجملة. وهذا المسلك اشتهر واستولى خلال قرنين وعلى أيّة حال كان الصراع والنزاع الشديد الفكريّ بين الأخباريّين وعدّة قليل من الأصوليّين رائجاً دارجاً حتّى ظهر الوحيد البهبهانيّ (المتوفّى ١٢٠٥) ورجع كثير من المتأخّرين بالمسلك الأخباريّ إلى الطريق الصحيح والمنهج القويم بواسطة أفكار الوحيد.

ولا يخفى أنّ الأخباريّين أيضاً كتبوا أحياناً كتباً حول الأُصول ولكنّهم أرادوا بذلك كشف قواعد الأُصول من الروايات والأحاديث وتطبيقها عليها و على هذا البناء:

أ: حسين العامليّ الكركيّ (المتوفّى ١٠٧٦) صنّف كتابه «هداية الأبرار إلى طريقة الأئمّة الأطهار عليهم السلام» (مرتّب على مقدّمة وثمانية أبواب وخاتمة؛ المقدّمة في بيان محلّ النزاع بين من قال بالاجتهاد ومن نفاه والأبواب في بيان صحّة الأحاديث الموجودة وأنّها حجّة وأنّ لكلّ واقعة حكماً معيّناً وعليه دليل قطعيّ وبيان كيفيّة عمل القدماء وإثبات بطلان بدعة الاجتهاد والتقليد وطريق الاحتياط والغنى عن علم الأُصول وذكر غفلات المتأخّرين ..[1]

ب: محمّد بن مرتضى (ملاّ محسن الفيض الكاشانيّ، المتوفّى ١٠٩١) صنّف كتابه: «الأُصول الأصليّة» يشتمل على عشرة أُصول مستفادة من الكتاب والسنّة، عَمَلها في سنة ١٠٤٤[2] وهو الذي ألّف كتاب سفينة النجاة في أنّ مأخذ الأحكام الشرعيّة

---

(١) راجع الذريعة ٢٥: ١٦٧.

(٢) راجع لؤلؤة البحرين: ١٢٦.

ليس إلاّ محكمات الكتاب والسنّة في سنة ١٠٥٨.[١]

ج: محمّد بن الحسن (الحرّ العاملي، المتوفّى ١١٠٤) صنّف كتابه «وسائل الشيعة»، أراد بتأليفه: استخراج القواعد الأُصوليّة من الأحاديث والروايات وتطبيقها عليها. وألّف أيضاً كتابه الآخر: «الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة عليهم السلام» لذاك الهدف وهي تشتمل على القواعد الكلّيّة المنصوصة في أُصول الدين وأُصول الفقه وفروع الفقه.

د: محمّد باقر بن محمّد تقيّ (العلاّمة المجلسيّ، المتوفّى ١١١١) صنّف كتابه «بحارالأنوار» واختصّ بعض مجلّداته لاستخراج القواعد الأُصوليّة من الروايات وتطبيقها عليها.

هـ: يوسف بن أحمد البحرانيّ (صاحب الحدائق، المتوفّى ١١٨٦) صنّف كتابه «الدرر النجفيّة» من الملتقطات اليوسفيّة، أراد بذلك استخراج القواعد الأُصوليّة من الروايات وتطبيقها عليها.

و من جانب آخر أيضاً نواجه الأُصوليّين يكتبون كتبهم الأُصوليّة، نذكر أنموذجاً منهم:

١ ـ محمّد باقر بن محمّد الداماد (المتوفّى ١٠٤١) و كتابه الأُصوليّ: السبع الشداد (في المسائل الأُصوليّة والفقهيّة وغيرهما)

٢ ـ محمّد باقر الإستراباديّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

٣ ـ جواد بن سعدالله (تلميذ الشيخ البهائيّ، ١٠٤٤) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

٤ ـ عليّ الجزائريّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

٥ ـ محمد الحريريّ العامليّ (١٠٥١) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

٦ ـ السيّد بدرالدين العامليّ (تلميذ الشيخ البهائيّ، بعد ١٠٥٤) وكتابه: شرح

(١) راجع المصدر المذكور.

زبدةالأُصول.

٧ ـ محمد الطبسيّ (تلميذ الشيخ البهائيّ) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

٨ ـ عبداللطيف العامليّ (تلميذ صاحب المعالم والشيخ البهائيّ) وكتابه: الردّ على صاحب المعالم في الاجتهاد والتقليد.

٩ ـ مرتضى بن محمّد (والد تلميذ المجلسيّ) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

١٠ ـ سلطان العلماء (١٠٦٤) وكتابه: الحاشية على المعالم.

١١ ـ السيّد نورالدين العامليّ (١٠٦٨) وكتابه: الحاشية على المعالم.

١٢ ـ الفاضل التونيّ (١٠٧١) وكتابه: الوافية وله أيضاً: الحاشية على المعالم.

١٣ ـ مهذّبالدين أحمد (بعد ١٠٨٠) وكتابه: عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد.

١٤ ـ محمّد صالح المازندرانيّ (١٠٨٦) وكتابه: شرح زبدة الأُصول وله أيضاً: الحاشية على المعالم.

١٥ ـ الخليل القزوينيّ (١٠٨٩) وكتابه: شرح عدّة الأُصول.

١٦ ـ فخرالدين الطريحيّ (١٠٨٥) وكتابه: الردّ على المولى محمد أمين الإسترآباديّ.

١٧ ـ محمّد باقر الخراسانيّ (١٠٩٠) وكتابه: شرح زبدة الأُصول.

١٨ ـ حسين الخوانساريّ (١٠٩٨) وكتابه: الحاشية على المعالم.

١٩ ـ محمّد الشيروانيّ (١٠٩٨) وكتابه: الحاشية على المعالم والحاشية على شرح المختصر للحاجبيّ.

٢٠ ـ عليّ العامليّ (من أحفاد الشهيد الثاني، ١١٠٤) وكتابه: الحاشية على الفوائد المدنيّة.

٢١ ـ محمّد التنكابنيّ (١١٢٤) وكتابه: حجّيّة الإجماع وخبر الواحد.

٢٢ ـ محمّد الخوانساريّ (١١٢٥) وكتابه: الحاشية على شرح مختصر الأُصول.

٢٣ ـ صدرالدين محمّد الرضويّ القميّ (أُستاذ الوحيد البهبهانيّ) (١١٦٠) وكتابه شرح الوافية.

٢٤ ـ محمّد الجيلانيّ (١١٦١).

٢٥ ـ محمّد مهديّ النراقيّ (بعد ١١٨٠) وكتابه: رسالة في الإجماع.

٢٦ ـ السيّد محمّد اليمانيّ (١١٨٢) وكتابه: رسالة إرشاد النقاد إلى تيسّر الاجتهاد.

٢٧ ـ نورالدين الطريحيّ (بعد ١٢٠١) وكتابه: رسالة في الإجماعات.

* * * *

الأمر الخامس: دور الأُصول من زمن الوحيد البهبهانيّ إلى زماننا هذا

كان الوحيد عالم عريف، علاّمة الزمان، نادرة الدوران، ثقة وأيّ ثقة، ركن الطائفة وعمادها وأورع نسّاكها وعبّادها، مؤسّس ملّة سيّد البشر، كان ميلاده الشريف في إصبهان وقطن برهة في بهبهان ثمّ انتقل إلى كربلاء «شرّفها الله» وكان يخطر بخاطره الشريف الارتحال منها إلى بعض البلدان لتغيّر الدهر وتنكّد الزمان فرأى الإمام عليه السلام في المنام يقول له: لا أرضى لك أن تخرج من بلادي فجزم العزم على الإقامة بذلك النادي وقد كانت بلدان العراق سيّما المشهدين الشريفين مملوّة قبل قدومه من معاشر الأخباريّين بل ومن جهاليهم والقاصرين حتّى أنّ الرجل منهم كان إذا أراد حمل كتاب من كتب فقهائنا رضي الله عنهم حمله مع منديل و قد أخلى الله البلاد منهم ببركة قدومه واهتدى المتحيّرة في الأحكام بأنوار علومه وبالجملة كلّ من عاصره من المجتهدين فإنّما أخذ من فوائده واستفاد من فرائده[١] ألّف كتباً كثيرة في الأُصول وفي الردّ على الأخباريّين؛

(١) راجع معجم الرجال ١٤: ٢١٠.

منها: الردّ على شبهات الأخباريّين على الأصول المتمسّك بها عند الأصوليّين والجواب عن كلام صاحب المفاتيح «المحقّق الفيض».(١)

منها: الاجتهاد والأخبار، في الردّ على الأخباريّة وذكر كيفيّة الاجتهاد ومقدّماته وأقسامه (فرغ منه سنة ١١٥٥)(٢).

منها: الفوائد الحائريّة الأصوليّة .. العتيقة القديمة (فرغ منه سنة ١١٨٠ وأوّل فوائده في البحث عن الأحكام الشرعيّة التوقيفيّة و .. ينتهي إلى الفائدة السادسة والثلاثين في شرائط الاجتهاد .. وقد لخّصه مع «الجديدة» في ثمانين فائدة، تلميذه: الحاجّ المولى محمّد حسن .. القزوينيّ وسمّاه ملخّص الفوائد السنيّة .. ثمّ شرح ملخّصه هذا وسمّى الشرح بـ «تنقيح المقاصد الأصوليّة في شرح ملخّص الفوائد الحائريّة»).(٣)

منها: رسالة في القياس [= إبطال القياس].(٤)

منها: إثبات التحسين والتقبيح العقليّين.(٥)

منها: حجّيّة الإجماع.(٦)

منها: الحاشية على «حاشية شرح المختصر الحاجبيّ للشروانيّ (المتوفّى ١٠٩٨)».(٧)

---

(١) راجع الذريعة ١٠: ٢٠٠.

(٢) راجع المصدر المذكور ١: ٢٦٩.

(٣) راجع المصدر المذكور ١٦: ٣٣٠.

(٤) راجع المصدر المذكور و ١: ٧٠.

(٥) راجع المصدر المذكور ١: ٨٦

(٦) المصدر المذكور ٦: ٢٦٧.

(٧) المصدر المذكور ٦: ٧٦.

وأخيراً من ناحية مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ طبعت «الرسائل الأصوليّة» التي تنطوي على: رسالة الاجتهاد والأخبار ـ رسالة اجتماع الأمر والنهي ـ رسالة الإجماع ـ رسالة القياس ـ رسالة أخبار الآحاد ـ رسالة أصالة البراءة ـ رسالة الاستصحاب ـ رسالة الجمع بين الأخبار.

ولولا المعارضة الشديدة والمواجهة الرشيدة التي قام بها هذا الفحل الأُصوليّ كادت أن تعصف الحركة الأخباريّة بحيويّة التفكير الفقهيّ في مذهب أهل البيت عليهم السلام. فانتقل الفكر الأُصوليّ السامي إلى مرحلة جديدة يمكن التعبير عنها بولادة جديدة للفكر الأُصوليّ واستمرّ هذا الخطّ الجديد على يد زعماء المدرسة الأُصوليّة خلال قرنين ـ الثاني عشر والثالث عشر الهجريّين ـ فبفضل جهاد الأُصوليّين المتواصل زال الرواسب التي بقيت في الأذهان.

ولضيق المجال نشير إلى بعض أعلام الأُصوليّين ـ بعد الوحيد البهبهانيّ ـ إلى زماننا هذا:

١ ـ محمد مهديّ بحرالعلوم (المتوفّى: ١٢١٢) البحر الزاخر، الإمام، علاّمة الدوران، الورع، التقيّ الذي فاز مراراً بشرف زيارة مولينا صاحب الأمر والزمان «عجّل الله تعالى فرجه الشريف». وكتابه الأُصوليّ: الفوائد (في الأُصول والفقه).

٢ ـ الميرزا أبوالقاسم القمّيّ (١٢٣٢) صاحب نباهة فكريّة ومقدرة علميّة وكتابه: قوانين الأُصول.

٣ ـ السيّد محمّد المجاهد (١٢٤٢) غزير العلم، كثير الفضل وكتابه: مفاتيح الأُصول.

٤ ـ أحمد النراقيّ (١٢٤٤) وكتبه: عوائد الأيّام ومناهج الأُصول.

٥ ـ محمّد تقيّ الإصفهانيّ (١٢٤٨) العَلَم الجليل من أطواد العلم الشامخة. وكتابه: هداية المسترشدين (ونُقل عناية الشيخ الأعظم الأنصاريّ بهذا الكتاب).

٦ ـ محمّد حسين الإصفهانيّ (١٢٦١) من الشخصيّات اللامعة في تاريخ الأُصول، وكتابه: الفصول.

٧ ـ الشيخ الأعظم الأنصاريّ (١٢٨١) علاّمة الآفاق، أُستاذ الكلّ على الإطلاق، تاج الفقهاء والمجتهدين، الورع التقيّ، فخر المدقّقين، صاحب الابتكار والابداع ومن كتبه الأُصوليّة: فرائد الأُصول (المشتهرة بالرسائل) ـ مطارح الأنظار (المقرر: الكلانتريّ)

٨ ـ الميرزا حبيب الله الرشتيّ (١٣١٢) مركز دائرة البحث والانتقاد و محيي مدارس الشرع الباقي وكتابه: بدائع الأفكار (تقريرات الشيخ الأعظم).

٩ ـ السيّد محمّد حسن الشيرازيّ (١٣١٢) مرجع عصره بعد الشيخ الأعظم من غير منازع، قبلة الأنظار ومهوى الأفئدة، له عذوبة المذاق والذي أصدر فتواه الشهيرة حول حرمة استعمال التنباك والتتن والتي كانت بمثابة (القنبلة) في هدم الاستعمار. وكتابه: التقريرات، ٣ مجلّدات (المقرر: الروزدريّ).

١٠ ـ السيّد محمّد الفشاركيّ (١٣١٦) المدرّس بسامرّاء والنجف، أُستاذ صاحب الدرر وصاحب الوقاية، صاحب قوّة الاستدلال ودقّة النظر والمحيط بجوانب المسائل العلميّة إحاطة كاملة. ويوجد كثيراًمّا نظراته الشريفة في الدرر والوقاية. وكتابه: الرسائل الفشاركيّة.

١١ ـ محمّد كاظم الخراسانيّ (١٣٢٩) صاحب مستوى العلميّ الرفيع والذي قال أُستاذه الشيرازيّ في حقّه: بداية فكر الآخوند نهاية فكر الآخرين وامتاز درسه وبحثه بالإيجاز والتهذيب والقوّة والإحاطة العجيبة. وكتابه: كفاية الأُصول.

١٢ ـ الميرزا عليّ الإيروانيّ النجفيّ (١٣٥٣) المصقّ النقيّ، افتخار المحقّقين. وكتابه: نهاية النهاية في شرح الكفاية.

١٣ ـ عبدالكريم الحائريّ اليزديّ (١٣٥٥) مؤسّس الحوزة العميّة بقم، البارع في

المعقول والمنقول، كثير البرّ والإحسان بالطّلاب والعلماء، فخر الأقران وجوهرة الزمان. وكتابه: درر الفوائد.

١٤ ـ محمّد حسين النائينيّ (١٣٥٥) محطّ إكبار العظماء في عصره، صاحب تنقيحات رائعة، طويل الباع في الأُصول. ومن كتبه: فوائد الأُصول (المقرّر: الكاظميّ) وأجود التقريرات (المقرّر: الخوئيّ).

١٥ ـ الميرزا أبوالحسن المشكينيّ (١٣٥٨) دقيق النظر والرأي. وكتابه: حاشية الكفاية.

١٦ ـ ضياءالدين العراقيّ (١٣٦١) البارز بين الأعلام لعظمته وغوره العلميّ والفكريّ ومن أساطين الفقه والأُصول. ومن كتبه: مقالات الأُصول ـ نهاية الأفكار، ثلاث مجلّدات (المقرّر: محمّد تقيّ البروجرديّ) ـ بدائع الأفكار (المقرّر: هاشم الآمليّ) ـ تحرير الأُصول (المقرّر: مرتضى المظاهريّ).

١٧ ـ محمّد حسين الغرويّ الإصفهانيّ (١٣٦١) قطب فلك الاجتهاد، علاّمة الدهر، فيلسوف الزمن، نابغة العصر، فقيه الأُمّة، شاعر أهل‌البيت عليهم السلام، من فحول المحقّقين. ومن كتبه: نهاية الدراية (فرغ منها سنة: ١٣٣٢) ـ بحوث في الأُصول.

١٨ ـ محمّد رضا الإصفهانيّ (١٣٦٢) من أحفاد صاحب هداية المسترشدين، نخبة أرباب الفهم والاستعداد، المتمتّع بذكاء وحافظة ممتازة، صاحب نبوغ في الأدب والشعر. وكتابه: وقاية الأذهان.

١٨ ـ حسين البروجرديّ (١٣٨٠) النحرير الكبير، المرجع الأعلى، نـاط أهل الحلّ والعقد ثقتهم بقدسيّ ذاته ومرسوخ علمه وأجمعوا على تقديمه وتعظيمه وحصروا التقليد به. وكتابه: نهاية الأُصول (تقريرات).

١٩ ـ الإمام السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ: العلاّمة، العابد، الزاهد، الورع، الشديد في ذات الله، القدوة، محقّق، مدقّق، ثقة، ثقة، متكلّم، حكيم، محدّث، عارف،

فيلسوف، شاعر، أديب، شجاع، فخرالإسلام، محبّ أهل البيت حبّاً شديداً، رفيع المنزلة، عظيم الشأن، جليل القدر، محاسنه أكثر من أن تحصى، لانظير له في الفنون والعلوم العقليّات والنقليّات، درّة الفخر، فريدة الدهر، مروّج المذهب الجعفريّ، إمام الشهداء، زعيم الحوزات العلميّة، مفجّر الثورة و مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، المجانب لهواه مع ما كان عليه من الرئاسة، النموذج الإسلاميّ الضخم للفناء في الله والتضحية بكلّ غال ونفيس في سبيله تعالى، المولود يوم ولادة جدّته الصدّيقة الكبرى، فاطمة الزهراء (سنة ١٣٢٠) و المتوفّى سنة ١٤٠٩ وسار خلفها في تشييع جنازته المطهّرة أكثر من عشرة من الملايين المفجوعة بقائدها وإمامها والمعلنة أنّها ستحمل رسالته وتدافع عن نهضته، وعلى أيّة حال فمن كتبه الأصوليّة: مناهج الوصول إلى علم الأصول (نشرت منها، حتّى الآن، جزءان) ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، جزءان ـ الرسائل (تشتمل على مباحث اللاضرر ـ الاستصحاب ـ التعادل والتراجيح ـ الاجتهاد والتقليد والتقيّة) ـ تهذيب الأصول في ثلاث مجلّدات (المقرّر: السبحانيّ) جواهر الأصول (المقرّر: المرتضويّ) ـ تنقيح الأصول في مجلّدين، (المقرّر: التقويّ).

٢٠ ـ أبوالقاسم الخوئيّ (١٤١٠) امتلك باعاً طويلاً وإحاطة كاملة وواسعة في الأصول والفقه والرجال وغيرها، المدرّس الكبير في الحوزة العلميّة بالنجف الأشرف، كثير البرّ بالطّلاب والفضلاء. ومن كتبه الأصوليّة: محاضرات في أصول الفقه ٥ مجلّدات، (المقرّر: الفيّاض) ـ مصباح الأصول، جزءان (المقرّر: البهسوديّ) مباني الاستنباط، جزءان ـ دراسات في الأصول العمليّة ـ مصابيح الأصول ـ جواهر الأصول ـ الأمر بين الأمرين ـ الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد (المقرّر: عرفانيان).

الفصل الثاني: ترجمة المؤلّف

اسمه ونسبه ومولده:

هو السيّد محسن بن مهديّ بن محمّد عليّ بن محمّد باقر بن السيّد عليّ الذي هاجر إلى طهران من «سدة» إصفهان. ينتهي نسبه إلى الإمام السجّاد عليه السلام ومولده كان في شهر جمادي الثانية سنة ١٣٥٥ ق (شهريور ١٣١٦ ش).

***

والده:

كان الأُستاذ المؤلّف يقول: كان السيّد مهديّ تاجراً، صالحاً، متّقياً، خدوماً للدين ومحبّاً للعترة الطاهرة عليهم السلام وقد جعل في أرباحه من المكاسب مضافاً إلى الخُمس، عُشراً للحسين بن عليّ عليه السلام في إقامة المأتم له وإحياء أمر الأئمّة عليهم السلام والزيارة ونحوها، وفّقه الله تعالى لزيارة مولينا صاحب العصر والزمان عليه السلام مرّة واحدة، كان متعلّماً على سبيل النجاة وتلمّذ على يد العارف المتّقيّ الشيخ مرتضى الزاهد رحمه الله وبلغ في المعارف والعمل مدارج عالية، كان في تجارته ممّن «لاَتُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لاَ بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ»، اجتنب عن الشبهات ولم يعامل مع الدولة العادية في زمانه أعني البهلويّ الخبيث

(لعنه‌الله)، كان وكيلاً عن بعض المراجع الكبارﷺ وملجأ للناس في حلّ مشاكلهم ومتّبعاً رأيه عندهم في التسالم والتصالح، كان مروّجاً للروحانيّة وقد جمع في منزله تماثيل العلماء الكبار الخادمين لعلوم أهل البيتﷺ وكان يريها الناس بمناسبة عيد الغدير وعيد ولادة صاحب الزمان «عجّل الله تعالى فرجه الشريف»، عاش سعيداً ومات سعيداً في الليلة العاشرة من ذي‌القعدة (١٣٩٥ ق) وأقام الصلاة عليه آية‌الله العظمى السيّد أحمد الخوانساريّ ثمّ حمل إلى قم المقدّسة فدفن بها بعد تشييع العلماء والمرجع الدينيّ آية‌الله العظمى الگلپايگانيّ في جوار حضرة عليّ بن جعفر (باغ بهشت). حشره الله مع أوليائه.

* * * *

نشأته:

نشأ بطهران ولقن بها دروسه الأولى ولمّا استوى يافعاً تلمّذ على يد المرحوم الشيخ محمّد حسين الزاهد النفتيّ في الأحكام والأخلاق وجامع المقدّمات وبعد هذه الدورة اشتغل مدّة قليلة بالتجارة ثمّ انتبه لنفسه ولم يربُدّاً من تلقّي العلوم الدينيّة وكسب المعارف الإلهيّة وفي هذه الدورة تلّمذ على يد الشيخ أحمد المجتهديّ وبدأت معارفه تنضج وثقافته تزداد وفي مدرستي «خان مرويّ» و «حاج أبوالفتح» درس على أساتذة الأدبيّات أيضاً وكثيراًمّا استفاد من مواعظ الشيخ هادي المقدّسﷺ الذي كان من المخلصين جدّاً.

* * * *

علاقته بآية‌الله السيّد أحمد الخوانساريّ:

كان الأُستاذ يقول: كانت بين أبي والسيّد الخوانساريّ روابط خاصّة ولذا شرّفنا

وتشرّفنابزيارته كثيراً وربماجاء إلى بيتنا في طهران وكان من أخلاق السيّد الخوانساريّ التواضع التامّ وهو مع جلالة قدره وعظيم مقامه كان ملاطفاً لي مع صغر سنّي وكثيراًمّا أرشدني إلى الطريق في التحصيل وتعلّم الكتب التي يجب أن تقرأوكان يوصيني بتعلّم شرح النظام وشرح التصريح وترك قراءة بعض الكتب الأُصوليّة وغير ذلك وبالجملة كان السيّد مرشداً حقيقيّاً لي إلى التحصيلات الحوزويّة والمسائل الأخلاقيّة واستفدت منه كثيراً وكان يوصيني بقراءة سورة المائدة في كلّ خميس وسورة المؤمنون في كلّ جمعة وغير ذلك. وربما سأل عن درسي وأُستاذي وكان يتحدّث عن الشيخ آيةالله الأراكيّ: إنّه نسخة ثانية لمؤسّس الحوزة العلميّة ـ الحاجّ الشيخ عبدالكريم الحائريّ﵀ ـ وشوّقني لحضور درسه وعندما كان يسمع أنّي أشتغل بما يضادّ التقدّم والرفعة العلميّة كان يمنعني عن ذلك. وبالجملة فقد كان مربيّاً لي، فجزاه الله خيراً.

❊ ❊ ❊ ❊

علاقته بآيةالله الشيخ عبدالعليّ الطهرانيّ:

كان الأُستاذ يقول: وكان آيةالله الشيخ عبدالعليّ الطهرانيّ من علماء الأخلاق في بلدة طهران وكان يحبّني كثيراً ويعظني ويرشدني إلى المسائل الأخلاقيّة بقراءة كتاب الكافي وتوضيحه وإرشاده وقد ذهبت إليه كثيراً ـ طوال سنوات ـ لأخذ إرشاداته وتعليماته الأخلاقيّة وكان إذا رآني ابتهج كثيراً لبيان المسائل الأخلاقيّة والعرفانيّة الدينيّة المستفادة من الآيات و الروايات فجزاه الله خيراً.

❊ ❊ ❊ ❊

هجرته إلى قم المقدّسة:

هاجر الأُستاذ المؤلّف في سنة ١٣٣٦ ش إلى عُشّ آل محمّدﷺ لإكمال

الدروس الحوزويّة ـ مرحلة السطح ـ فأخذ يحضر حلقات دروس العلماء العظام، منهم:

أ ـ الشيخ رحمةالله الفشاركيّ (مدرّس المطوّل)

ب ـ الشيخ مصطفى الإعتمادي (مدرّس المطوّل)

ج ـ الشيخ محمّد عليّ المعزّيّ الدزفوليّ (مدرّس شرح اللمعة)

د ـ الشيخ محمّد تقيّ ستودة (مدرّس شرح اللمعة)

هـ ـ الميرزا عليّ المشكينيّ (مدرّس المكاسب)

و ـ الشيخ محمّد الشاه آباديّ (مدرّس المكاسب والرسائل والكفاية والفلسفة والكلام)

ثمّ بعد إتمام مرحلة السطح حضر الأُستاذ المؤلّف درس الخارج في سنة ١٣٨٣ ق عند فطاحل العلم وأساطينه أعني آيات الله العظام:

أ ـ السيّد محمّد المحقّق الداماد (٤ سنين)

ب ـ السيّد حسن الفريد الأراكيّ (٢ سنين)

ج ـ السيّد محمّد رضا الگلپايگانيّ (٢ سنين)

د ـ الشيخ محمّد عليّ الأراكيّ (١٤ سنة)

فنهل من غيرهم وأثبت ما استفاده من إفاداتهم القدسيّة في جزواته المحفوظة عنده.

❀ ❀ ❀ ❀

ملامح من شخصيّة الأُستاذ:

لاشكّ في أنّ الذين عاصروه واتّصلوا شخصيّته الدينيّة والعلميّة والأخلاقيّة ووقفوا على بعض الجوانب من حياته اتّفقوا على أنّه عالم، جليل القدر، عظيم الشأن،

صالح، فاضل، أمين، شديد العطف على الطلبة، عابد، متعبّد، محبّ أهل البيت عليهم السلام، صاحب روح علميّة متعطّشة إلى المزيد من المعرفة وله دقّة النظر، انصرف طوال حياته إلى التحصيل والكتابة والتأليف والتحقيق والتدريس فيما يراه مهمّاً فصنّف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل التي تأتي الإشارة إليها ـ إن شاء الله تعالى ـ، لايترك قيام الليل، محبّ في أهل الخير، سليم الفطرة، من أهل الصدق والحلم وحسن الأدب، ذو نجابة ساطعة، محطّ لأنظار الخاصّ والعام، وقور، عفيف، لايكتب ولايدرّس إلاّ عن وضوء وتوسّل، المؤدّب بالأخلاق الإسلاميّة والآداب القرآنيّة، حلوالمعشر، ظريف المحضر، جميل المحاورة، مجتهد في الفقه، متبحّر في الأُصول، متكلّم، خبير بالتفسير، له عذوبة المذاق وحلاوة اللسان، كاظم الغيظ، يقول فيه أخوه السديد، الفقيه المحقّق، آيةالله الأُستادي: «كنت صديقاً له وزميله في الدراسة أكثر من أربعين سنة ولم أر منه إلاّ الخير والإخلاص والتقوى والخوف من الله وترويج المذهب والهمّ في رفع المشاكل عن المؤمنين والغيرة الدينيّة والسعي في التحصيل والتدريس والأُمور العلميّة والدينيّة.»

وعلى أيّة حال يكون جميع ساعات يومه منتظمة في إطار برنامج خاصّ، وله عاطفة جيّاشة وقلب رقيق ومن خصائصه علاقته الوافرة بتلاميذه، لم ينفعل ولايغضب ولايتحدّث بصوت عال، يكون مواظباً على أداء الصلاة أوّل وقتها ولايتهاون في ذلك، يواجه الملمّات بهدوء وصبر، يتعامل مع أولاده وأفراد أُسرته بودّ واحترام لايوصفان، كثيرالتواضع إزاء الناس. الودود مع أطفال أولاده، الحميم معهم، حتّى أنّه كان أحياناً يبذل لهم وقتاً كثيراً يمضيه في ملاطفتهم بيد أنّه في الوقت نفسه لم يكن يتجاوز حدّاً معيّناً لكي لاينشأ الطفل مدلّلاً أكثر من اللازم.

❁❁❁❁

بعض مناصبه:

أ: مؤسّس «مؤسّسة في طريق الحقّ»: [أسّسه في سنة ١٣٤٣ ش]

تهدف المؤسّسة إلى رفع مستوى الفرد الدينيّ والثقافيّ لمساعدته على القيام بواجبه على أكمل وجه وتقوية مبانيه الفكريّة والاعتقاديّة ولاتتوخّى الربح بل تعمل لخدمة الدين والمجتمع. ولازال كانت المؤسّسة مورداً لعناية المراجع العظام لاسيّما القائد الأعظم الإمام الخمينيّ‌ﷺ وآيةالله الخامنئيّ (مدّ ظلّه العالي). ولكثرة الاطّلاع حول نشاطات المؤسّسة راجع نشرة «پيام حوزه» [= رسالة الحوزة] السنة الأُولى، العدد الثاني (١٣٧٣ ش).

ب: إمام جماعة مسجد حضرة المعصومة‌ﷺ:

وذلك كان بعد إتمام بناء المسجد المذكور في سنة (١٣٦٠ ش).

ج: من أعضاء جماعة المدرّسين:

وكان شروع عضويّته في هذه الجماعة أوائل الثورة الإسلاميّة.

د: من أعضاء مجلس الخبراء:

وكان ذلك بعد انتخابه من قِبل الشعب لمحافظة طهران (سنة ١٤١٦ق، ١٣٧٥ش).

* * * *

تأليفاته:

ـ في التفسير وعلوم القرآن

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

١ ـ حواشي تفسير الميزان للعلاّمة الطباطبائيّ ج ٤ـ٧ـ١٧ـ١٨ـ١٩ـ٢٠.

٢ ـ الطهارة ومراتبها في القرآن.

٣ ـ إعجاز القرآن.

٤ ـ حقيقة الذكر والذاكرين.

٥ ـ حواشي «الإمامة والولاية في القرآن الكريم».

ـ في الدعاء والزيارة

حوارات مع الأستاذ (المطبوعة):

٦ ـ حول فلسفة الزيارة (بالفارسيّة)

● المحتويات: أهميّة الزيارة ـ فلسفة الزيارة: ١ ـ تجديد العهد و الميثاق مع الأولياء ٢ ـ إحياء التفكر الدينيّ ٣ ـ تهذيب النفس ٤ ـ تعليم الدين ـ أهميّة زيارة حضرة المعصومة عليها السلام بقم.

● الخصوصيّات: طبع هذا الحوار في نشرة «كوثر»، العدد الرابع، تير ١٣٧٦ ش، في ٦ صفحة.

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

٧ ـ شرح دعاء أبي‌حمزة الثماليّ (بالفارسيّة)

٨ ـ شرح زيارة الجامعة (بالفارسيّة ـ لم يتمّ)

ـ في الأخلاق

الكتب المطبوعة:

٩ ـ في رحاب التقوى

● المحتويات: فضيلة التقوى ـ التقوى في اللغة ـ التقوى في الاصطلاح والعرف ـ منشأ التقوى ـ متعلّق التقوى ـ مراتب التقوى ـ جوانب التقوى ـ التقوى عتق من أسر القيود ـ آثار التقوى ـ خطبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام يصف فيها المتّقين ..

● الخصوصيات: فرغ منه في ٢٩ شهر رمضان ١٤٠٧ ـ جزء

واحد ـ ١٤٢ صفحة ـ طبع في سنة ١٤١٥ وناشرها: دارالحقّ للطباعة والنشر ـ بيروت.

المقالات المطبوعة:

١٠ و ١١ ـ الأخلاق التحليليّ (بالفارسيّة)

● المحتويات في العدد الأوّل: جامعيّة الإرشادات الأخلاقيّة ـ قطعيّة الإرشادات الأخلاقيّة ـ العلاج الأساسيّ ـ هدف الأخلاق.

● وفي العدد الثاني: محدودة القِيَم الأخلاقيّة ـ موضوع علم الأخلاق ـ النقد والتوضيح ـ الخلاصة.

● الخصوصيّات: فرغ منها في سنة ١٤٠٤ ـ ١٣ صفحة مجموعاً ـ طبعت في ضمن مقالات نشرة الجماعة المدرّسين بقم «نور علم» في العددين: الأوّل [= محرّم الحرام ١٤٠٤] والثاني [ربيع الثاني ١٤٠٤].

حوارات مع الأُستاذ:

١٢ ـ حول الاقتراحات والتخطيطات في مجال الارتقاء بالجانب الأخلاقيّ والمعنويّ للطلبة (بالفارسيّة) حاورته صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ» (١٢/مهر/١٣٧٢ ش)

الكتب والرسائل غيرالمطبوعة:

١٣ ـ شرح رسالة الحقوق للإمام السجّاد عليه السلام (لم يتمّ)

ـ في الكلام

الكتب المطبوعة:

١٤ و ١٥ ـ بداية المعارف الإلهيّة (في شرح عقائد الإماميّة لآيةالله المظفّر)

● سبب التأليف: قال في مقدّمتها: «إنّ من وظائف الحوزة العلميّة رفع مستوى الطلّاب العلميّ وتحكيم المباني الفقهيّة والأُصوليّة

والاعتقاديّة وغيرها متناسباً لحاجات الأمّة الإسلاميّة والعالم الإسلاميّ ولذلك قرّر الشورى المركزيّ لإدارة الحوزة العلميّة بقم المشرّفة دروساً أخرى في جنب الدروس الفقهيّة والأصوليّة تحقيقاً بوظيفته المقدّسة. وممّا منّ الله عليّ هو أن دعاني الشورى المركزيّ لإلقاء أبحاث ومحاضرات حول عقائد الإماميّة لطلّاب العلوم الدينيّة .. واتّخذت كتاب عقائد الإماميّة للعَلَم المعروف في الحوزات العلميّة آيةالله الشيخ محمّد رضا المظفر ﷺ متناً لتلك الأبحاث لكونه جامعاً للمسائل الاعتقاديّة بمختصر العبارات مع ما فيه من الإشارات إلى المهمّات من المباحث الراقيات وشرحته وعلّقت عليه تتميماً وتبييناً وسمّيته ببداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة. ودأبي في هذا المتن والكتاب والإلقاء هو أن أبيّن المباحث المهمّة وأدلّلها بالبراهين الواضحة والمحكمات من الأدلّة من دون اقتصار على علم خاصّ كالفلسفة أو الكلام بل كلّ ما رأيته تامّاً أخذته وأوردته ولو كان في الروايات والآثار ..»

● المحتويات: الجزء الأوّل؛ يتطوي على: تمهيد = عقيدتنا في النظر والمعرفة ـ عقيدتنا في التقليد بالفروع ـ عقيدتنا في الاجتهاد ـ عقيدتنا في المجتهد. الفصل الأوّل: الإلهيّات = عقيدتنا في الله تعالى ـ عقيدتنا في التوحيد ـ عقيدتنا في صفاته تعالى ـ عقيدتنا بالعدل ـ عقيدتنا في التكليف ـ عقيدتنا في القضاء والقدر ـ اعتقادنا في الأمر بين الأمرين ـ عقيدتنا في البداء ـ عقيدتنا في أحكام الدين. الفصل الثاني: النبوّة = عقيدتنا في النبوّة ـ عقيدتنا في معجزة الأنبياء ـ عقيدتنا في عصمة الأنبياء ـ عقيدتنا في صفات النبيّ ـ عقيدتنا في الأنبياء و كتبهم ـ

عقيدتنا في الإسلام ـ عقيدتنا في مشرّع الإسلام ـ عقيدتنا في القرآن الكريم ـ طريقة إثبات الإسلام والشرائع السابقة. الجزء الثاني؛ ينطوي على: الفصل الثالث: الإمامة = عقيدتنا في الإمامة ـ عقيدتنا في عصمة الإمام ـ عقيدتنا في صفات الإمام و علمه ـ عقيدتنا في طاعة الأئمّة ـ عقيدتنا في حبّ آل البيت ـ عقيدتنا في الأئمّة ـ عقيدتنا في أنّ الإمامة بالنصّ ـ عقيدتنا في عدد الأئمّة ـ عقيدتنا في المهديّ ـ عقيدتنا في الرجعة ـ عقيدتنا في التقيّة. الفصل الرابع: ما أدّب به آل البيت شيعتهم: تمهيد = عقيدتنا في الدعاء ـ عقيدتنا في زيارة القبور ـ عقيدتنا في معنى التشيّع ـ عقيدتنا في الجور و الظلم ـ عقيدتنا في التعاون مع الظالمين ـ عقيدتنا في الوظيفة في الدولة الظالمة ـ عقيدتنا في الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة ـ عقيدتنا في حقّ المسلم على المسلم. الفصل الخامس: المعاد = عقيدتنا في البعث و المعاد ـ عقيدتنا في المعاد الجسمانيّ.

● الخصوصيات: فرغ منها في ١٦ محرّم‌الحرام ١٤٠٩ القمريّة ـ جزءان ـ الجزء الأوّل: ٣٢٠ صفحة والجزء الثاني: ٢٨١ صفحة ـ طبعت مراراً وناشرها: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

١٦ ـ القيامة ـ حول إثبات المعاد ـ (بالفارسيّة)

● المحتويات: مقدّمة الكتاب ـ مقدّمة بحث المعاد ـ موضوع بحث المعاد ـ إعادة المعدوم و بحث المعاد ـ الإمكان الذاتيّ للمعاد ـ كلّ شيء هالك إلاّ الله ـ محدوديّة القوى الجسميّة ـ شبهة الآكل و المأكول ـ تعلّق الروحين للبدن الواحد ـ مانعيّة البدن الماديّ للتقرّب الإلهيّ ـ عدم تناهي الأرواح و تناهي الأجسام ـ عدم سنخيّة العذاب و النعمة

الأُخرويّين مع البدن ـ الإمكان الوقوعيّ للمعاد ـ حتميّة المعاد: ألف: الأدلّة النقليّة ـ ب: الأدلّة العقليّة: ١ـ برهان الحكمة ٢ ـ برهان الحركة ٣ ـ برهان العدالة ٤ ـ برهان الرحمة ٥ ـ برهان الحقّيّة ٦ ـ برهان حبّ البقاء الفطريّ.

● الخصوصيّات: فرغ من إلقاء هذه المحاضرات في سنة ١٣٦٢ ش ـ ١٨٤ صفحة ـ جزء واحد ـ طبعت في سنة ١٣٧١ ش و ناشرها: نشر القيام ـ قم.

١٧ ـ حول حديث الثقلين

● سبب التأليف: قال في ضمن مقدّمته: «.. ورسولنا الكريم ﷺ .. أراد بيان الطريق للأمّة الإسلاميّة .. و لذلك أرشدهم إلى الأخذ بكتاب الله واتّباع أهل البيت عليهم السلام .. وهذا الإرشاد وقع بأساليب مختلفة في المجالات والأزمنة والأمكنة المناسبة ومن جملتها: حديث الثقلين المعروف والمتّفق عليه بين العامّة والخاصّة، فإنّ النبيّ ﷺ عنى به هداية الأمّة في مستقبلها إلى يوم القيامة. ولا ريب أنّ هذا الحديث المجمع عليه يوضّح بأوضح بيان أنّ النبيّ ﷺ لم يهمل الأمّة الإسلاميّة ولم يدع الإسلام والمسلمين بحالها بل أعلن منزلة القرآن والعترة وأوجب على الأمّة التمسّك بهما وضمّن مصونيّة المتمسّكين بهما عن الضلالة والانحراف وأكّد أنّهما «لن يفترقا إلى أن يردا عليّ الحوض» وصرّح بذلك عدم افتراق العترة عن القرآن والقرآن عن العترة وعيّن المرجعيّة العلميّة والسياسيّة للأمّة الإسلاميّة. هذا مع أنّ مفاد الحديث لايختصّ بزمان دون زمان بل هو واجب مستمرّ على جميع آحاد المسلمين في كلّ صقع وناحية وفي كلّ عصر وزمان وبذلك وبما سيأتي

نعلم أنّ البحث فيه والتأمّل حوله ممّا يفيدنا وإخواننا المسلمين ويرفع كثيراً من التوهّمات الموجبة للتفرقة والاختلاف ..»

● المحتويات: المقدّمة ـ المقام الأوّل: سند الحديث ـ المقام الثاني: الإبلاغ العامّ المؤكّد في يوم عرفة ، في منى، في غدير خمّ و .. ـ الاحتجاج بالحديث ـ المقام الثالث: نصوص الحديث ـ المقام الرابع: مفاد الحديث.

● الخصوصيّات: فرغ منه في ٢١ شهر رمضان ١٤١٦ الهجريّة القمريّة ـ جزء واحد ـ ٥٨ صفحة ـ طبع في سنة ١٤١٨ و ناشرها: نشر حبيب ـ قم.

١٨ ـ الشركة في تدوين كتاب المعارف للتدريس في الجامعات.

١٩ ـ الشركة في تدوين كتاب أصول الدين.

٢٠ ـ الشركة في تدوين سلسلة الكتب حول معرفة الأئمّة عليهم السلام التي أصدرها مؤسّسة في طريق الحقّ وطبعت مراراً.

٢١ ـ الشركة في تدوين كتاب الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة.

● المحتويات: في بيان أنّ الحكومة من أساس الإسلام ـ في بيان لزوم إطاعة الحاكم وإعانته في أمر الحكومة ـ في بيان بعض اختيارات الإمام عليه السلام ـ في بيان بعض شئون الحاكم ـ في بيت المال وما يتعلّق به ـ في الجهاد والغنائم والجزية والأراضي الخراجيّة ـ في القضاء وما يتعلّق بها ـ في الحدود والتعزيرات ـ حول الحبس وما يتعلّق به ـ في الأحاديث المتفرّقة ـ في ولاية الفقيه.

● الخصوصيّات: فرغوا منه في سنة ١٤٠٩ق ـ جزء واحد ـ ٢٤٨

صفحة ـ طبعت في سنة ١٣٦٨ش. و ناشره مؤسّسة في طريق الحقّ ـ قم.

المقالات المطبوعة:

٢٢ ـ أنموذج من الأصول الكلّيّة العقليّة الاعتقاديّة المستفادة من روايات الإمام الكاظم عليه السلام (بالفارسيّة)

● المحتويات: حجّيّة العقل والشرع ـ لزوم معرفة المبدأ و المعاد ـ معرفة المبدأ المتعال: ١ ـ الفطرة ٢ ـ المعلوليّة و الافتقار الوجوديّ ٣ ـ النظم في خلقة العالم ـ معرفة صفات المبدأ المتعال: (نفي الحدّ والمشابهة ـ نفي التكثّر و التركيب ـ نفي الحاجة ـ نفي الشريك والمماثل) ـ الصفات الثبوتيّة: (إثبات الحياة ـ إثبات العلم ـ إثبات القدرة) ـ عينيّة الصفات ـ ربوبيّة الله تعالى ـ عموميّة الربوبيّة ـ الصفات الفعليّة و الربوبيّة ـ العدل الإلهيّ ـ القضا و القدر ـ الجبر و التفويض ـ النبوّة و الإمامة ـ عصمة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ـ إعجاز الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ـ علم الأنبياء و الأئمّة عليهم السلام ـ فضائل الرسول و الامام (عليهما الصلاة والسلام) ـ القيامة و المعاد.

● الخصوصيّات: فرغ منها في ٢٣ شهر رمضان ١٤٠٩ هـق ـ ٧٤ صفحة ـ طبعت في ضمن مقالات المؤتمر العالميّ [الثالث] للإمام الرضا عليه السلام في سنة ١٣٧٠ هـش.

٢٣ ـ قاعدة اللطف

● المحتويات: قال في المقدمة: .. هذه وجيزة ذكرت فيها ماهيّة اللطف والأدلّة العقليّة لها بتقاريبها الكلاميّة والفلسفيّة والشبهات المذكورة حول القاعدة وأجوبتها والآيات والروايات التي أشير فيه بنحو إلى تلك القاعدة وفي النهاية أشرت إلى جملة من موارد تطبيقها

وكمّيّة حدودها وذكرت بمناسبة المسائل آراء العالم الوحيد الشيخ المفيد﴿ في مختاراته طريقاً أخصر وأسدّ لم يرد عليه أكثر الإيرادات والإشكالات ..

● الخصوصيّات: فرغ منها في سنة ١٤١٣ ق ـ ٥٤ صفحة ـ طبعت في ضمن رسالات المؤتمر العالميّ بمناسبة الذكرى الألفيّة لوفاة الشيخ المفيد﴿ ـ العدد ٣٥ تحت عنوان «المقالات والرسالات» ـ ١٤١٣ القمريّة.

حوارات مع الأُستاذ (المطبوعة)

٢٤ ـ حول مكانة وأهمّيّة علم الكلام والداعي لتأليف بداية المعارف (بالفارسيّة) حاورته صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ»

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

٢٥ ـ حواشي شرح إلهيّات المنظومة للمحقّق السبزواريّ

٢٦ ـ حواشي درر الفوائد لآية الله محمّد تقيّ الآمليّ

٢٧ ـ حواشي شرح باب حادي عشر للعلاّمة الحلّيّ

٢٨ ـ حواشي شرح تجريد الاعتقاد (الإلٰهيّات بالمعنى الأخصّ)

٢٩ ـ قاعدة اللطف (بالفارسيّة)

٣٠ ـ أوصاف القيامة (بالفارسيّة)

٣١ ـ أوصاف الإمام﴿ (بالفارسيّة)

٣٢ ـ إثبات المبدأ (بالفارسيّة)

ـ في الفقه

الكتب المطبوعة:

٣٣ ـ إحياء الموات في شرح شرائع الإسلام

● المحتويات: أحكام الأراضي ـ شروط التملّك بالإحياء ـ كيفيّة الإحياء المنافع المشتركة ـ أحكام المعادن ـ أحكام المياه ـ مسائل.

● الخصوصيّات: فرغ منه في رجب سنة ١٣٩٨ ق ـ ١٥٥ صفحة ـ جزء واحد ـ طبع في سنة ١٣٩٨ ق و ناشره: دارالكتب الإسلاميّة (الآخونديّ) ـ طهران.

٣٤ ـ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في شرح شرائع الإسلام

● سبب التأليف: قال في مقدّمته ما هذا لفظه: «.. و بعد فغير خفيّ على أرباب الاطّلاع أنّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت من أسنى الفرائض وأعلاها و وقعت من الأهمّيّة في مستوى تدلّ النصوص الشرعيّة على أنّ بها تقام سائر الفرائض وبها تصان المجتمعات الاسلاميّة عن الفساد والضلال ومع الأسف الشديد أنّ هذه الفريضة لمّا تقع إلى الآن في موقعها مع ما ورد فيها من التأكيدات في الآيات والروايات واللازم علينا وعلى جميع المسلمين الاهتمام في العمل بها مهما أمكن ومن مقدّمات العمل بها معرفتها ودراستها بحدّها وحدودها والعجب أنّ البحث حولها لم يبلغ حدّ التكامل مع ما عليها من الفخامة والعظمة في الكتاب الباقي والسنّة الخالدة وهذه الرسالة خطوات في هذا المسير وهي شرح تحليليّ لكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الشرائع للمحقّق الحلّيّ مع إضافات من الفروع اللازمة والمسائل الهامّة المبتلى بها ..»

● المحتويات: المقدّمة ـ تعريف المعروف والمنكر ـ الوجوب الشرعيّ ـ الآيات ـ الأخبار ـ الوجوب العقليّ ـ الوجوب الكفائيّ ـ فروع ـ انقسامات المعروف والمنكر ـ شرائط الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر: الشرط الأوّل: العلم بالمنكر وشرطيّته للوجوب ـ فروع ـ الشرط الثاني: احتمال التأثير ـ فروع ـ الشرط الثالث: إصرار الفاعل على الاستمرار ـ فروع ـ الشرط الرابع: عدم المفسدة في الإنكار ـ فروع ـ مراتب الإنكار ـ المرتبة الأولى: وجوب الإنكار بالقلب ـ فروع ـ المرتبة الثانية والثالثة: وجوب الأمر أو الإنكار باللسان واليد ـ فروع في الأمر اللسانيّ ـ مسألتان ـ فروع في الإنكار باليد ـ اشتراط إذن الإمام‌عليه‌السلام في الجرح أو القتل ـ فروع ـ عدم جواز إقامة الحدود لغير الإمام‌عليه‌السلام ـ جواز إقامة الحدّ للمولى ـ إقامة الحدّ على الولد والزوجة ـ إجراء الحدود من قبل الجائر ـ فروع ـ جواز التصدّي لإجراء الحدود بإكراه الجائر ـ جواز إقامة الحدود للفقيه في حال الغيبة ـ شرائط مقيم الحدود و القاضي ـ قضاوة المتجزّيء ـ قضاوة المقلّد العارف بالأحكام ـ وجوب الحكم على الحاكم عند المطالبة ـ وجوب إجابة الخصم للتحاكم ـ حرمة الرجوع إلى قضاة الجور ـ فرع ـ الترافع إلى الطاغوت للتصالح ـ جواز الرجوع إلى الطرق الحديثة ـ حكم القاضي المنصوب من قبل الجائر.

● الخصوصيّات: فرغ منه في يوم الأحد، الثالث من ربيع المولود سنة الألف والأربعمائة وأربعة عشر (١٤١٤) من الهجرة النبويّة ـ جزء واحد ـ ٢١٥ صفحة ـ طبع في سنة ١٤١٥ ق و ناشرها: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة.

المقالات المطبوعة:

٣٥ ـ أشكال و أنواع الدفاع المقدّس في وجهة نظر الإسلام ـ الموجزة ـ (بالفارسيّة)

● المحتويات: الدفاع المقدّس ـ الدفاع عن النفس ـ الدفاع عن الحريم ـ الدفاع عن المال ـ الدفاع عن سائر المسلمين ـ الدفاع عن غير المسلمين ـ الدفاع عن الإسلام ـ في الفرق بين الجهاد الابتدائيّ والجهاد الدفاعيّ ـ أشكال وشرائط وجوب الجهاد الدفاعيّ ـ ضرورة وجوب الدفاع عن حوزة الإسلام ـ الإشارة الإجماليّة إلى أدلّة وجوب الدفاع التفصيليّة ـ الدفاع في قبال الباغين ـ وليّ الأمر للدفاع.

● الخصوصيّات: فرغ منها سنة: ١٣٦٦ ش ـ ٩ صفحة ـ طبعت في ضمن مقالات المؤتمر بعنوان: بازشناسى جنبه‌هاى تجاوز ودفاع [= معرفة أبعاد التجاوز والدفاع] ـ الطبعة الأُولى في سنة ١٣٦٨ ش ـ ناشره: المؤتمر المذكور ـ تهران.

٣٦ ـ أنواع التشريح و أحكامه (بالفارسيّة)

● المحتويات: حرمة المسلمين ـ حرمة الكفّار ـ تشريح جسد الكفّار ـ تشريح جسد المسلم لغرض التعليم أو تشخيص المرض ـ تشريح جسد المسلم لكشف مال الغير أو دفع الضرر ـ تشريح جسد المسلم لتشخيص الجرم أو التوطئة ـ تشريح جسد المسلم لتشخيص نوع سلاح العدوّ ـ تشريح جسد المسلم لإثبات النسب والتوارث.

● الخصوصيات: فرغ منها في سنة ١٣٧٠ ش ـ ١٥ صفحة ـ طبعت في ضمن مقالات المؤتمر حول نظرات الإسلام في الطبّ ـ المطبوعة في فروردين ١٣٧١ ش.

٣٧ و ٣٨ ـ كلمة في التشريح

● سبب التأليف: قال في المقدّمة: من الأُمور الهامّة في الحوزة العلميّة هو النظر في المسائل المستحدثة وذلك يتوقّف على أُمور منها:

معرفة موضوعات تلك المسائل وهي تحصل بالاتّصال مع من ابتلى بتلك الموضوعات أو من عرفها كأهل الفنون إذ بدون الاتّصال المذكور لاتحصل المعرفة اللازمة ومع عدم معرفة الموضوعات لايمكن استنباط حكمها من الأدلّة ولذلك يكون من الضروريّات اتّصالات الحوزات بالجامعات والكلّيات كما أنّ من ضروريّات الجامعات والمجتمعات اتّصالاتهم مع الحوزات لتحصيل أحكام تلك الموضوعات .. وأمّا هذه الرسالة فهي رسالة حول التشريح ألّفت موجزها بدعوة المؤتمر حول نظرات الإسلام في الطب في ٨ ـ ١١ اسفند من سنة ١٣٦٨ الهجريّة الشمسيّة وألقيته فيه ثمّ فصّلتها..

● المحتويات في العدد ٤٧: = المسائل: ١ ـ لا إشكال و لا خلاف في وجوب احترام بدن الميّت المسلم. ٢ ـ إذا كان الضرب أو القطع أو الكسر و نحوها مصلحة في حقّ الميّت .. ٣ ـ إذا توقّف إثبات القتل أو القصاص أو الدية أو الارث على تشريح الجسد أو تقطيعه .. ٤ ـ إذا خيف على حيّ من ناحية ميّت كما إذا مات الطفل في بطن أمّه و كان حفظ حياة الأمّ متوقّفاً على إخراجه بالتقطيع أو الكسر ونحوهما .. ٥ ـ إذا توقّف حفظ حياة المسلم على تشريح جسد ميّت مسلم .. ٦ ـ هل يكون فرق بين التوقّف الفعليّ وبين التوقّف الاستقلاليّ في مثل توقّف حياة المسلم على التشريح أم لا يكون؟ ٧ ـ وقد عرفت أنّ التشريح ربما يكون من مقدّمات وجوب حفظ النفس المحترمة كما إذا توقّف تشخيص مرض مهلك عليه فهل يكون التشريح كذلك إذا توقّف عليه حصول المهارة اللازمة عنه معالجة بعض الأعضاء الخطيرة كالقلب .. ٨ ـ هل يختصّ جواز التشريح فيما إذا توقّف حفظ حياة المسلم أو

المسلمين عليه بما إذا علم التوقّف أو يعمّ ما إذا خاف ذلك؟ .. ٩ ـ إن بلع الحيّ جوهرة أو مالاً لغيره ومات فهل يجوز أن يشقّ بطنه ويردّ العين أم لا؟ .. ١٠ـ إذا بلع جوهرة أو مالاً لنفسه فهل يجوز أن يشقّ بطنه بعد الموت و يؤخذ هذه الجوهرة أو المال أم لايجوز؟ .. ١١ ـ إذا عمل شخص عملاً جراحيّاً ووضع بعض الفلزات القيميّة في جوف بعض أعضائه ثمّ مات فإن أوصى بأنّ هذا كان له فلايجوز تشقيق بدنه وإخراجه إن لم يزد عن ثلث ماله .. ١٢ ـ إذا توقّف حفظ النظام الإسلاميّ على تشريح بدن مسلم كما إذا بلع رجل من المسلمين ما يكون حاوياً لأسامي الذين كانوا في مقام هدم النظام الإسلاميّ أو كان حاوياً لأُطروحة أرادوا بإجرائها هدم النظام الإسلاميّ ومات هذا الرجل فلا إشكال في جواز تشقيق بطن الرجل المذكور وإخراج الأساميّ والأُطروحة ..

وفي العدد ٤٨: ١٣ ـ هل يجوز تشريح بدن المسلم فيما إذا لم يترتّب عليه إلاّ المصالح الطبّيّة كالحذاقة الزائدة وحسن المعالجة .. أم لا؟ .. ١٤ ـ إذا أوصى مسلم بتشريح جسده بعد الموت فهل يجوز بالوصيّة المذكورة تشريح جسده بعد موته أم لا؟ .. ١٥ ـ هل يجوز تشريح بدن مشكوك الحال بعد تجويز تشريح الكافر وتحريم جسد المسلم إلاّ فيما استثني أم لايجوز؟ .. ١٦ ـ الظاهر من كلمات الأصحاب أنّ دية جسد الميّت المسلم كدية جنين المسلم قبل ولوج الروح فيه .. ١٧ ـ يجوز تشريح بدن الحربيّ وهو غير الذمّيّ بلا إشكال .. ١٨ ـ يجب تقديم تغسيل الميّت على التشريح فيما إذا جاز التشريح إلاّ إذا زاحمه حفظ الحياة فيجوز تأخيره .. ١٩ ـ يجب غسل مسّ الميّت بمسّ الميّت الكافر

ومسّ الميّت المسلم إن لم يغسّل .. ٢٠ ـ لايجوز التشريح فيما إذا جاز، بدون إذن أولياء الميّت ..

● الخصوصيّات: فرغ منها في سنة ١٣٧١ ش ـ ٣٧ صفحة ـ طبعت ضمن مقالات نشرة جماعة المدرّسين بقم «نور علم» في الأعداد: ٤٧ [= مهر وآبان ١٣٧١ ش] و٤٨ [= آذر ودى ١٣٧١ش].

٣٩ و ٤٠ و ٤١ ـ كلمة حول حرمة نقض حكم الحاكم

● المحتويات في العدد الثامن عشر: = الأمر الأوّل: إنّ الحكم هل هو من مقولة الإنشاء أو من مقولة الإخبار؟ ـ الأمر الثاني: هل القرارات الصادرة من المدّعي العامّ أحكام أم لا؟ ـ الأمر الثالث: هل يجوز التتبّع والتحقيق حول حكم الحاكم أم لا؟ ـ الأمر الرابع: هل يجوز الترافع إلى حاكم آخر قبل صدور الحكم أم لا؟ ـ الأمر الخامس: لاعبرة بحكم من تجاوز عن محدودة المجاز ـ أدلّة حرمة النقض وإبطال الحكم = الف: فلسفة التشريع ـ ب: السيرة المتشرّعة ـ ج: الكتاب ـ د: الروايات.

وفي العدد التاسع عشر: = ظهور كلمة القضاء والحكم ـ نقض الحاكم حكم نفسه ـ الشكّ في صحّة الحكم ـ حكم الحاكم من مقولة البيّنات أو الأُصول العمليّة؟ ـ موارد جواز النقض: ١ ـ عدم أهليّة القاضي. ٢ ـ الاختلال في الموازين الشرعيّة. ٣ ـ مخالفة الحكم لضرورة الفقه أو الواقع. ٤ ـ مخالفة الحكم لدليل معتبر عند الكلّ. ٥ ـ مخالفة الحكم السابق مع الاجتهاد اللاحق. ٦ ـ القضاء الغيابيّ. ٧ ـ تبيّن فسق الشهود حال شهادتهم.

وفي العدد العشرين: = ٨ ـ تبيّن فسق الشهود بعد الشهادة وقبل

الحكم. ٩ ـ رجوع الشاهد عن شهادته أو إنكاره لها. ١٠ ـ إقامة البيّنة بعد حلف المنكر لايوجب النقض. ١١ ـ ترك حلف الوليّ أو الوكيل يوجب سقوط الدعوى. ١٢ ـ بذل المنكر اليمين بعد نكوله. ١٣ ـ تبيّن كذب الحلف للحاكم. ١٤ ـ في تكذيب الحالف نفسه. ١٥ ـ تصدّي القاضي الثاني لأمر المحبوسين. ١٦ ـ تراضي الخصمين بتجديد المرافعة. ١٧ ـ دعوى المحكوم عليه على الحاكم أو المحكوم له.

● الخصوصيّات: فرغ منها في سنة ١٤٠٧ ق ـ ٥٢ صفحة مجموعاً ـ طبعت في ضمن مقالات نشرة الجماعة المدرّسين بقم «نور علم» في أعداد: ١٨ [= ربيع الأوّل ١٤٠٧ ق] ـ ١٩ [= جمادي الأُولى ١٤٠٧] ـ ٢٠ [= شعبان ١٤٠٧]

٤٢ ـ ولاية غير الفقيه في زمن الغيبة (بالفارسيّة)

● المحتويات: تمهيد: = الغنى القانونيّ والبرنامجيّ ـ الإسلام يشتمل على نظام حكومتيّ كامل ـ حفظ النظام والحكومة الإسلاميّة ـ وجوب إقامة الولاية والحكومة الإسلاميّة ـ الحكومة الإسلاميّة حكومة الله على الناس ـ تداوم المكتب والولاية ـ وظيفة الجامعة الإسلاميّة الخطيرة ـ ولاية غير الفقيه في زمن الغيبة ـ ولاية عدول المؤمنين ـ الأدلّة العامّة لولاية العدول ـ رتبة ولاية العدول ـ ملاحظة مرجّحات الأفراد ـ الولاية للفرد أو الشورى؟ ـ ولاية فسّاق المؤمنين ـ كيفيّة تعيين الوليّ غير الفقيه ـ الخلاصة.

● الخصوصيّات: فرغ منها في ١٣٦٥/١/٣٠ش ـ ٥٢ صفحة ـ طبعت في ضمن مقالات المؤتمر للإمام الرضا عليه السلام [العالَميّ] تحت عنوان مجموعة آثار(٢) [= مجموعة الآثار] في شهر دي ١٣٦٦ش ـ المشهد الرضويّ عليه السلام.

حوارات مع الأُستاذ (المطبوعة):

٤٣ ـ حول الأبعاد الفقهيّة للحكم التأريخيّ الذي أصدره الإمام الخـمينيّ لقتل سلمان الرشديّ المرتدّ (بالفارسيّة) حاورته صحيفة «جمهوريّ إسـلاميّ» (٢٧ ـ ٢٨ و ٢٩ بهمن ١٣٦٩ ش)

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

٤٤ ـ كتاب البحوث الهامّة حول المكاسب المحرّمة

● يبحث فيها مضافاً إلى ما في مكاسب الشيخ الأعظم‌ؒ من المحرّمات، المسائل المستحدثة من التشريح والترقيع وتغيير الجـنسيّة والتـلقيح وتحـديد النسل والتعقيم وتسديد مجـاري التـوالد وحـرمة إسـقاط الجـنين والتأمـين والتفتيش والتجسّس والاستخبارات.

٤٥ ـ الحواشي على حاشية المكاسب للمحقّق الإصفهانيّ

٤٦ ـ حواشي جامع المدارك للمحقّق أحمد الخوانساريّ

٤٧ ـ الحواشي التفصيليّة على مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ (البـيع والخيارات)

٤٨ ـ الحواشي الاجماليّة على مكاسب الشيخ الأعظم الأنـصاريّ (البـيع والخيارات)

٤٩ ـ حواشي نكاح المستمسك للمحقّق الحكيم

٥٠ ـ كتاب الجهاد في شرح شرائع الإسلام

٥١ ـ كتاب الربا في شرح ملحقات العروة

٥٢ ـ كتاب الخمس في شرح العروة

٥٣ ـ كتاب الضمان في شرح العروة

٥٤ ـ حواشي بحوث فقهيّة تقرير أبحاث المحقّق حسين الحلّيّ

٥٥ ـ حواشي الجواهر، كتاب التجارة، باب أحكام الصرف و بيع الثمار وبيع الحيوان

٥٦ ـ حواشي قاعدة الفراغ و التجاوز للمحقّق الإصفهانيّ

٥٧ ـ كتاب الوصيّة (لم يتمّ) كتبه في سنة ١٣٨٨ ق

٥٨ ـ حواشي أصالة الصحّة للمحقّق الإصفهانيّ

٥٩ ـ حواشي قاعدة اليد للمحقّق الإصفهانيّ

٦٠ ـ حواشي رسالة العدالة للشيخ الأعظم الأنصاريّ

٦١ ـ حواشي رسالة الرضاع للشيخ الأعظم الأنصاريّ

٦٢ ـ حواشي الإجارة والضمان من المستمسك

٦٣ ـ الحواشي على مقالة «أقسام الدية» (بالفارسيّة) المطبوعة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ـ السنة الأُولى ـ العدد الرابع (١٣٧٤ ش)

٦٤ ـ الحواشي على مقالة «ضمان انخفاض قيمة النقد» المطبوعة في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ـ السنة الأُولى ـ العدد الثاني (١٤١٦ ق)

٦٥ ـ أنواع و أشكال الدفاع المقدّس في وجهة نظر الإسلام ـ المفصّلة ـ (بالفارسيّة)

٦٦ ـ الدرر المنثورة في المسائل المتفرّقة

ـ في الأُصول

الكتب المطبوعة

٦٧ ـ عمدة الأُصول (التي بين يديك أيّها القارئ العزيز)

المقالات المطبوعة

٦٨ ـ كلمة حول العرف

● المحتويات: ماهيّة العرف ـ تقسيمات العرف (الف: تقسيمه إلى عامّ

وخاصّ ب: تقسيمه إلى عرف عمليّ وقوليّ ج: تقسيمه إلى الصحيح والفاسد) ـ مجالات العرف ـ هل العرف من المسائل الأُصوليّة؟ ـ هل العرف من الأدلّة؟ ـ الأدلّة على حجّيّة العرف بما هو عرف ـ مجالات الأعراف ومراتبها ـ موارد اختلاف العرف والعقل ـ لاعبرة بالعرف المسامحيّ ـ هل العادة الظنّيّة معتبرة؟ ـ الخلاصة.

● الخصوصيّات: ١٨ صفحة ـ طبعت في ضمن مقالات نشرة «التوحيد» ـ التي صدرتها منظّمة الإعلام الإسلاميّ [معاونيّة العلاقات الدوليّة] العدد الرابع والثلاثون (رمضان، شوال ١٤٠٨ ق).

٦٩ ـ رسالة في تقليد الميّت

● سبب التأليف: قال في مقدّمتها: دعيت بمناسبة الذكرى المئويّة الخامسة لرحلة الشيخ المحقّق الأردبيليّ‏ؒ أن أكتب وجيزة حول تقليد الميّت فأجبت ذلك وأرسلت إليّ رسالة موجزة في تقليد الميّت من رسالات مولانا المحقّق الأردبيليّ لاحظت الرسالة مكرّراً وجدتها ذات دقائق كسائر تأليفاته فاستفدت من مطالبتها في خلال رسالتي هذه ..

● المحتويات: المقام الأوّل: في التقليد الابتدائيّ = أدلّة المانعين [والبحث حولها]: أحدها: الأصل العقليّ عند الدوران بين التعيين والتخيير في الطريق .. ـ ثانيها: إنّ المجتهد إذا مات لسقط بموته اعتبار قوله شرعاً بحيث لايعتدّ به وما هذا شأنه لايجوز الاستناد إليه شرعاً .. ـ ثالثها: .. إنّ دلائل الفقيه لمّا كانت ظنّيّة لم تكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع بلزوم الأحكام عنها بحيث يمتنع الضدّ وما هذا شأنه لايكون كافياً .. ـ رابعها: .. إنّه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا للإجماع على وجوب تقليد الأعلم والأورع من المجتهدين

والوقوف لأهل هذا العصر على الأعلم والأورع بالنسبة إلى الأعصر السابقة كاد أن يكون ممتنعاً .. ـ خامسها: .. إنّه إذا وجد للفقيه في المسألة قولان إنّما يجوز تقليده والرجوع إليه في القول الأخير لوجوب رجوعه هو عن الأوّل إليه .. فتعذّر الرجوع من هذا الوجه أيضاً .. ـ سادسها: .. إنّ القول بالجواز قليل الجدوى لأنّ المسألة اجتهاديّة وفرض العاميّ فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز إن كان ميّتاً فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر وإن كان حيّاً فاتّباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً .. سابعها: .. إنّ المجتهد الحيّ أقرب في الظاهر إلى إصابة الأحكام الواقعيّة من المجتهد الميّت فيتعيّن الرجوع إليه أخذاً بأقرب الأمارتين. ـ أدلّة المجوّزين [والبحث حولها]: منها: إطلاق الأدلّة اللفظيّة من الآيات والأخبار الدالّة على حجّيّة الفتوى .. ـ ومنها: السيرة العقلائيّة .. ومنها: رواية أحمد بن أبي‌خلف .. ـ ومنها: ما روي عن الإمام العسكريّ عليه السلام في كتب بني‌فضّال: خذوا ما رووا .. ـ منها: الاستصحاب بناء على عدم تماميّة الإطلاقات .. ـ كلمات الأصحاب ـ المقام‌الثاني: في‌التقليد‌الاستمراريّ ..

● الخصوصيّات: فرغ منها في ٤ جمادي‌الثانية ١٤١٦ ـ طبعت في ضمن مقالات مؤتمر المقدّس الأردبيليّ رحمه الله تحت عنوان: الرسالات والمقالات في سنة ١٣٧٥ ش وناشرها: المؤتمر المذكور ـ قم.

حوارات مع الأستاذ (المطبوعة):

٧٠ ـ حول حقيقة العرف وأقسامه ومباديه (بالفارسيّة) حاوره مؤتمر المباني الفقهيّة للإمام الخمينيّ رحمه الله المنشور في ج ١٤ من مجموعة مقالات المؤتمر ـ ٩ صفحة.

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

٧١ ـ الحواشي التفصيليّة على الكفاية

٧٢ ـ الحواشي الإجماليّة على الكفاية

٧٣ ـ من لايحضره التفصيل في تحقيق كتاب الاجتهاد والتقليد من العروة

٧٤ ـ الحواشي على «تعليقة الكفاية للمحقّق الإصفهانيّ»

٧٥ ـ حواشي «دروس في فقه الشيعة للسيّد محمّد مهديّ الخلخاليّ مقرّر أبحاث المحقّق الخوئيّ (المجلّد الأوّل)»

٧٦ ـ حواشي «مستمسك العروة (المجلّد الأوّل)»

٧٧ ـ حواشي «تهذيب الأُصول ـ تقرير أبحاث الإمام الخمينيّ ﷺ ـ (المجلّد الأوّل)»

٧٨ ـ حواشي مناهج الوصول للإمام الخمينيّ ﷺ (المجلّد الأوّل والثاني)

٧٩ ـ حواشي الاجتهاد والتقليد للمحقّق الإصفهانيّ

٨٠ ـ حواشي الاجتهاد والتقليد للإمام الخمينيّ ﷺ

٨١ ـ حواشي الاستصحاب للإمام الخمينيّ ﷺ

٨٢ ـ حواشي الاجتهاد والتقليد للمحقّق الفاضل اللنكرانيّ

٨٣ ـ حواشي الدرر للشيخ عبدالكريم الحائريّ

٨٤ ـ حواشي المحاضرات تقرير أبحاث المحقّق الخوئيّ (٤ مجلّدات)

٨٥ ـ حواشي الأمر بين الأمرين تقرير أبحاث المحقّق الخوئيّ

٨٦ ـ الحواشي الإجماليّة على رسائل الشيخ الأعظم الأنصاريّ

ـ في الاقتصاد

الكتب المطبوعة:

٨٧ ـ الشركة في تدوين كتاب التوازن في الاقتصاد الإسلاميّ

الكتب والرسائل غير المطبوعة:

٨٨ ـ حواشي «اقتصادنا للمحقّق محمّد باقر الصدر (المجلّد الثاني)»

ـ في مسائل الحوزة

حوارات مع الأُستاذ (المطبوعة):

٨٩ ـ في مجال الآليّة المقترحة لبرمجة دروس الطلبة والارتقاء بها (بالفارسيّة)، حاورته: صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ» (٦ مهر ١٣٧١ ش)

٩٠ ـ في مجال سرّ نجاح الطلبة (بالفارسيّة)، حاورته: صحيفة «جمهوريّ إسلاميّ» (٨ مهر ١٣٧٠ ش)

٩١ ـ في الأهداف المتوخّاة من الدراسة الحوزويّة وتقويم البرنامج التعليميّ والكتب الدراسيّة (بالفارسيّة) حاورته: نشرة «پيام حوزه» [= رسالة الحوزة]، السنة الثالثة، العدد الثاني والثالث (١٣٧٥ ش)

٩٢ ـ حول نشاطات مؤسّسة في طريق الحقّ (بالفارسيّة) حاورته: نشرة «پيام حوزه» [= رسالة الحوزة] السنة الأُولى، العدد الثاني (١٣٧٣ ش)

ـ في المتفرّقات

الكتب و الرسائل غير المطبوعة:

٩٣ ـ النوافذ من عالَمي الغيب والشهود (بالفارسيّة)، يشتمل على أكثر من أربعمائة قِصَص من العلماء الكبار.

٩٤ ـ الشرح التفصيليّ حول رحلته التحقيقيّة والتبليغيّة إلى أُروبا وامريكا (بالفارسيّة)، ١٠٩ صفحة، فرغ منه في شهر رمضان المبارك، سنة ١٣٩٦ ق.

الفصل الثالث: في رحاب الكتاب

بعد ما أدّت الكفاية دوراً جليلاً في مضمار تطوير الفكر الأُصوليّ وصار كتاباً نهائيّاً لمدارسة الأُصول لما فيها من إناقة تحرير ولباقة تقرير لايسهل تحديدهما بحدّ، تداول فيها البحث والدرس بين العلماء والأعاظم فأقبلوا عليها بالتحشية والتعليق والشرح والتقرير وغيرها وألّف كلٌّ حسب مذاقه العلميّ ومبانية الفكريّة الخاصّة به أو بأساتذه وشيوخه من غير التعرّض بآراء غيرهم من الأُصوليّين بل حاول أن يشرح وجهة نظره وأن يقنع بها بقدر مايتاح له من وسائل الإقناع العلميّ؛ نعم، ألّف بعض آخر كتاباً جامعاً ولكنّه لم يتمّ وصار ناقصاً. وعلى أيّة حال أصبح الإشراف على عمدة المسائل والآراء أمراً صعباً ومحتاجاً إلى صرف أوقات كثيرة. وهذه الأُمور صارت سبباً لأن يستمدّ الأُستاذ المؤلّف من الله تعالى أن يوفّقه لتأليف كتاب جامع لبيان عمدة مسائل الأُصول مع ما فيها من الاستدلال والنقض والإبرام ليسهل على الطلبة والعلماء، الإشراف عليها وكان تأليفه لهذا الكتاب بعد أن استفاد دورة كاملة في الأُصول من محضر العَلَمين، آيةالله العظمى المحقّق الداماد و آيةالله العظمى الأراكي رحمه الله و بعد مباحثات علميّة وتحقيقات رشيقة حولها.

فبان أنّ الهدف الأساسيّ الذي جعله المؤلّف على عهدة الكتاب تحقيقه هو تسهيل

الإشراف على عُمدة مسائل الأُصول مع أدلّتها التفصيليّة. أضف إلى ذلك شوق المؤلّف في طرح أحدث ما وصل إليه علم الأُصول من آراء وأفكار جديدة وإمهاله ما لا يكون له محصّل.

كان يقول الأُستاذ: إتمام هذا المهمّ [تأليف الكتاب] لايمكن إلاّ بتوفيق من الله تعالى ولذا أبتهل إليه سبحانه أن يوفّقني للإتمام وأظنّ أنّ هذا العمل سيكون خدمة عظيمة للحوزات العلميّة إن شاء الله تعالى.

و قد اعتمد المصنّف على العديد من المصادر المعتبرة منها:

أ: هداية المسترشدين

ب: الفصول

ج: تقريرات الميرزا الشيرازيّ

د: كفاية الأُصول

هـ: درر الفوائد

و: بدائع الأفكار (تقريرات العراقيّ)

ز: نهاية الدراية

ح: نهاية الأُصول

ط: مناهج الوصول

ى: تهذيب الأُصول

ك: مصباح الأُصول

وهناك ركائز منهجيّة اعتمدها الأُستاذ تجدر الإشارة إلى بعضها:

أ: جَعْل نظم الكفاية محوراً لأبحاثه.

ب: نقل نصوص كلمات الأعلام رعاية للأمانة.

ج: عدم الاقتصار على بيان الآراء فحسب بل يناقش كثيراًمّا مالايرتضيه

منها مناقشات جليلة.

د: عدم التعجيل في «الأبحاث ونقل المطالب ونقدها».

هـ: تنظيم المباحث بعد إلقائها إلى جمع من الطلبة الأفاضل وكان شروع هذه الإلقاآت والمحاضرات ٥ ربيع الأوّل ١٤١٢ ق = ٢٤ شهريور ١٣٧٠ ش.

و: ذكر «خلاصة المطالب» في ذيل الأبحاث.

تمّت المقدّمة

وآخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين

السيّد عليّ رضا الرضويّ الجعفريّ

الجمعة: ١١ شعبان المعظّم ١٤١٨ ق

١٣٧٦/٩/٢١ ش

عُمْدَةُ الأُصُول

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدللّه ربّ العالمين و الصلوة و السلام على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين و اللعنة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد فقد رتّبت الكتاب على مقدّمة و مقاصد (إن شاء اللّه تعالى).

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

الأمر الأوّل: في «تعريف علم الأُصول و موضوعه»

و يقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الأُولى: في تعريف علم الأُصول

و هنا تعريفات:

أحدها: ما ذهب إليه المشهور من أنّ علم الأُصول «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة».

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الاستنباط يتوقّف على مقدّمات من علم المنطق و الحديث و الرجال و التراجم و معرفة اللغات و الاستعمالات و غيرها فالتعريف المذكور يعمّها مع أنّها لاتكون من علم الأُصول بل تكون من المبادئ .

لايقال: كما في الفصول أنّ تلك العلوم ليست ممهّدة لخصوص الاستنباط و عليه فقيد «الممهّدة للاستنباط» يكفي لإخراج هذه العلوم عن علم الأصول.

لأنّا نقول: إنّ جملة من المسائل الأُصوليّة أيضاً كحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد و مباحث المفاهيم لااختصاص لها بالاستنباط للأحكام الشرعيّة الكلّيّة

لتوقّف مرادات العقلاء أيضاً على الجمع بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد و نحوهما و مع ذلك تكون من المسائل الأُصوليّة فقيد «الممهّدة» في التعريف لايكفي لإخراج هذه العلوم المذكورة.

و لذا ذهب بعض الأجلّة إلى أنّ الأولى تعريف علم الأُصول «بأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط» و نقصد «باشتراك» صلاحيّة العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ مورد من الموارد التي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب فإنّه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم و هكذا و بهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأُصول لأنّها عنصر خاصّ لايصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلّق بمادّة الصعيد.(١)

و هو أيضاً لايخلو عن المناقشة لأنّ كثيراً من المعاني المذكورة في اللغة كمعاني صيغة الفاعل و المفعول و الفعيل و الفعال و المفعال و غيرها، لاتختصّ بعنصر خاصّ بل تجري في أيّ مادّة من الموادّ و هكذا القواعد النحويّة و الصرفيّة و المنطقيّة و الرجاليّة لااختصاص لها بعنصر خاصّ بل جارية في جميع الموارد فقيد «العناصر المشتركة» أيضا لايفيد في إخراج هذه العلوم. هذا مضافا إلى ما سيجيء من أنّ ظهور الأوامر و النواهي في الوجوب أو الحرمة أو ظهور المشتقّ في من تلبّس بالمبدأ و نحوها لاتكون من المسائل الأُصوليّة و إن ذكرت فيها إذ المسائل الأُصوليّة كبريات هذه الظهورات و هي حجّيّة الظهورات كما لايخفى.

و أيّد في مصابيح الأُصول تعريف المشهور بأنّ سائر العلوم لايترتّب عليها وحدها حكم كبرويّ شرعيّ و لاتوصل إلى وظيفة فعليّة ولو في مورد واحد بل دائماً تحتاج إلى ضمّ مسألة أُصوليّة إليها فتل العلم بالصعيد و أنّه عبارة عن مطلق وجه

---

(١) دروس في علم الأُصول /الحلقة الثانية /٨.

الأرض أو غيره لايترتّب عليه العلم بالحكم و إنّما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي و مايضاهيهما. نعم قد تكون المسألة الأُصوليّة متوقّفة على مسألة أخرى في مقام الاستنباط منها كما إذا فرضنا أنّ الأمر بشيءٍ ممّا ورد في رواية ظنّيّة السند فإنّ الاستنباط منها يتوقّف على إثبات ظهور الأمر في الوجوب و على إثبات حجّيّة السند إلاّ أنّ كلاًّ منهما مسألة أُصوليّة برأسها إذ يمكن استنباط الحكم من كلّ منهما بلاحاجة إلى ضمّ مسألة أُخرى كما إذا كان الأمر وارداً في السنّة القطعيّة أو كانت الرواية نصّاً في مدلولها. فظهر من هذا أنّ البحث عن أدوات العموم و أنّ كلمة «كلّ» و «الجمع المحلّى بالألف و اللام» و «النكرة في سياق النفي ممّا يفيد العموم أم لا؟» أو «أنّ معاني المشتقّات ظاهرة فيمن تلبّس بالمبدأ أو في الأعمّ؟» أو «أنّ أسماء العبادات وضعت للصحيح أو الأعمّ؟» إنّما هي مسائل لُغويّة لعدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وحدها و بما أنّ القوم لم يعنونوها في اللغة قد تعرّض لها في فنّ الأُصول تفصيلا فالذي ظهر أنّ قواعد علم الأُصول هي ما أمكن حصول الاستنباط من كلّ مسألة مسألة منها ولو على سبيل القلّة بلا انضمام مسألة أُخرى إليها من مسائل علم الأُصول نفسه أو مسائل بقيّة العلوم الأُخر و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم فإنّها محتاجة في مقام تحصيل الوظيفة الفعليّة إلى ضمّ كبرى من المسائل الأُصوليّة إليها.[١]

و فيه أنّ الموجبة الجزئيّة في إمكان استفادة الحكم الشرعيّ إن كانت كافية ففي مثل سائر العلوم أيضاً ربما يكون كذلك كما إذا وردت كلمة «الصعيد» في دليل قطعيّ الصدور فإذا عيّن معناها بما في اللغة أمكن استفادة الحكم الشرعيّ منها من دون حاجة إلى شيء آخر فيكون البحث اللغويّ عن مفاد كلمة «الصعيد» و نحوها بحثاً أُصوليّاً بمقتضى التعريف المذكور من «أنّ قواعد الأُصول هي ما أمكن حصول الاستنباط

(١) مصابيح الأُصول ١/٢.

من كلّ مسألة مسألة منها ولو على سبيل القلّة بلا انضمام مسألة أخرى إليها من مسائل علم الأصول نفسه أو مسائل بقيّة العلوم الأخر».

هذا مضافا إلى ما في «بحوث في علم الأصول» من أنّ جملة من بحوث علم الأُصول تحتاج دائماً إلى ضمّ كبرى أصوليّة إليها لكي يتمّ الاستنباط كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفها في باب العمومات و المطلقات أو في باب المنطوق و المفهوم فإنّها تنقّح صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفيّ و ملاكات الترجيح الدلاليّ في مقام المعارضة بين الأدلّة.(١)

اللّهمّ إلاّ أن يقال كما في مصابيح الأصول أيضاً من أنّ مرتبة علم الأُصول متأخّرة عن بقيّة العلوم العربيّة فإنّ كلّ مسألة أُصوليّة في حدّ ذاتها قبل استنباط الحكم و استحصال النتيجة منها لابدّ من معرفة معناها و الوقوف على مادّة القاعدة و هيأتها التركيبيّة منها و البسيطة و كيفيّة طريق استحصال النتيجة من انضمام الصغرى إلى الكبرى و هذه الأُمور يتكفّل البحث عنها علم النحو و الصرف و اللغة و المنطق و سائر العلوم العربيّة الأُخرى فالأحرى على كلّ من طالب دراسة الأُصول أن يقرأ العلوم العربيّة مقداراً يتأتّى منه الغرض المذكور و أمّا رتبة علم الأُصول بالإضافة إلى الفقه فإنّ الأُصول مقدّم على الفقه تقدّماً رتبيّاً لافضيلة و شرفاً و الوجه فيه أنّ الأُصول كما عرفت مبادٍ يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ و هو متقدّم عليه فالمتحصّل أنّ علم الأُصول وسيط بين الفقه و سائر العلوم العربيّة فهو كالجزء الأخير من العلّة التامّة للاستنباط و سائر العلوم العربيّة كالمقتضي و المعدّ للعلّة.(٢)

و لكن لايخلو ذلك عن الإشكال أيضاً و هو أنّ بين العلوم المذكورة ليس ترتّب

---

(١) بحوث في علم الأصول ١/ ٢٨.

(٢) مصابيح الأُصول ١/ ١٠.

واقعيّ خارجيّ إذ يمكن مقارنة بعضها مع البعض أو تقدّم بعضها على البعض كأن يتعلّم أوّلاً القواعد الأُصوليّة ثمّ يتعلّم الصرف و النحو و اللغة كما يمكن أن يتصدّى الفقيه لكشف المعاني اللغويّة بعد إحراز المسائل الأُصوليّة بحيث ينعكس الأمر و يكون العلم بالمعاني اللغوية كالجزء الأخير من العلّة التامّة للاستنباط بل يكون كثيراً مّا كذلك إذ الفقيه بعد تعلّمه المسائل الأُصوليّة يتصدّى لفهم معني الرواية أو الآية الكريمة فيرجع إلى اللغة لكشف معناها حتّى يفتي بها.

اللّهمّ إلاّ أن يكون المقصود أنّ المسائل الأُصوليّة هي التي تقع كبرى لقياس الاستنباط فحينئذ فالمسائل الأُصوليّة كالجزء الأخير من العلّة التامّة سواء تقدّم تعلّمها أو تأخّر فإنّ عند تشكيل الشكل القياسيّ يقال إنّ هذا اللفظ ظاهر في اللغة في كذا أو كذا و الظهور حجّة فالحكم كذا او كذا و من المعلوم أنّ الجزء الأخير من العلّة التامّة هو قولنا: «و الظهور حجّة» و هو من المسائل الأُصوليّة و لافرق في ذلك بين أن يكون تعلّم حجّيّة الظهور متأخّرا عن الرجوع إلى اللغة أو يكون متقدّماً عليه فإنّ المعيار هو كيفيّة الوقوع في الشكل القياسيّ الذي رتّب للاستنباط و من المعلوم أنّ المسائل الأُصوليّة تقع كبرى للشكل القياسيّ دون سائر العلوم و الكبرى هو الجزء الأخير في الشكل القياسيّ.

و لكن بعد اللتيا و التي هذا لايرفع الإشكال عن تعريف المشهور لأنّهم لم يذكروا إمكان الوقوع في كبرى القياس فتحصّل من ذلك عدم صحّة تعريف المشهور لعلم الأُصول بأنّه «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» كما في الفصول. لما عرفت من أنّ القواعد الممهّدة لذلك لاتختصّ بالمسائل الأُصوليّة بل سائر العلوم أيضاً قواعد ممهّدة لذلك.

و القول بأنّ مسائل علم الأُصول مختصّة باستنباط الأحكام أو بكشف حال الأحكام كما في الفصول و الدرر غير مسموع لما عرفت من أنّ جملة من مسائل علم

الأُصول كحمل العامّ على الخاصّ أو المطلق على المقيّد و بعض مباحث المفاهيم أيضاً لاتختصّ بذلك لجريانها في المحاورات العرفيّة أيضاً.

و منها: أنّ التعريف المشهور يشمل القواعد الفقهيّة أيضاً كقاعدة ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده و غيرها، إذ العلم بها أيضاً علم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

و أجاب عنه في الفصول بأنّ تلك القواعد ليست ممهّدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لأنفسها و استنباط الفروع منها ممّا لا ينافيه.

كما أجاب عنه في الدُرَر أيضاً بأنّ مسائل علم الأُصول لكشف حال الأحكام الواقعيّة الكلّيّة و مسائل الفقه هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة و ليس ما ورائها أحكام أُخر تستكشف حالها بتلك المسائل.[1]

و لذلك أضاف سيّدنا الإمام المجاهد‌ كلمة «الآليّة» في التعريف و قال: «إنّه هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلٰهيّة أو الوظيفة العمليّة» فتخرج (بالآليّة) القواعد الفقهيّة فإنّ المراد بها كونها آلة محضة و لاينظر فيها بل ينظر بها فقطّ و القواعد الفقهيّة ينظر فيها فتكون استقلاليّة لا آليّة لأنّ قاعدة ما يضمن و عكسها حكم فرعيّ إلٰهيّ منظور فيها على فرض ثبوتها و قواعد الضرر و الحرج و الغرر كذلك فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة فلايكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.[2]

و منها: أنّ التعريف المشهور لايكون جامعاً لأنّ مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة و مسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة خارجة عن التعريف المذكور لأنّها

---

(١) الدرر ١/٣١ الطبع الجديد.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١١.

ليست ممّا يستنبط بها الأحكام فإنّ الأُصول الشرعيّة منها أحكام مجعولة في موضوع الشكّ كوجوب البناء على الحالة السابقة أو الحلّيّة في حال الشكّ كما أنّ حجّيّة الظنّ على الحكومة و الأُصول العقليّة منها كالحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين و الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ بالحكم ليست إلاّ حكم العقل و لا استكشاف فيها بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة كما لايخفى.

و ثانيها: ما ذهب إليه صاحب الدرر بعد عدوله عن التعريف المشهور من أنّه هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الكلّيّة الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّة أو تكون موجبة للعلم بتنجّزها على تقدير الثبوت أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك. فإنّ القواعد المذكورة كلّها إذا انضمّت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصلة تنفع بمجال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علميّاً لثبوته أو لاثبوته و إمّا سبباً لتنجّزه أو لاتنجّزه.(١) و بعبارة أُخرى كما في تعليقة أُستاذنا العراقيّ مدّظلّه العالي أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ فإمّا أن يحصل له العلم أو الظنّ أو الشكّ فكلّ قاعدة تفيد استراحة خاطره من ناحية ذلك الحكم الشرعيّ تسمّى أُصوليّة.(٢)

و لكن التعريف المذكور لايخلو أيضاً عن الإشكال كما أفاد الأُستاذ مدّظلّه العالي في تعليقات الدرر و هو أنّه ينتقض طرداً بقاعدة الطهارة حيث أنّها قاعدة معمولة في الشبهات الحكميّة مع أنّها ليست مدوّنة في الأُصول و بعامّة الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة أو الأمارات كذلك و منها أصالة الصحّة و قاعدة الفراغ و قاعدة اليد و البناء على الأكثر في الشكوك الصلاتيّة حيث أنّ كلّ ذلك من الفقه مع

---

(١) الدرر ١/٣١ ط جديد.

(٢) تعليقات الدرر ١/٢٣٩.

انطباق التعريف عليها.(١)

كما أنّه ينتقض عكساً بدخول بعض مسائل الأصول في الفقه كمسألة الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار و ما يشابهها تقريره أنّ الاستصحاب على هذا ليس إلاّ وجوب البناء على طبق الحالة السابقة بل يمكن هذا التوهّم فيه حتّى بناء على اعتباره من باب الظنّ فيسري الإشكال في جلّ مسائل الأصول كحجّيّة الخبر و الشهرة و ظاهر الكتاب و ما أشبه ذلك بناء على أنّ الحجّيّة ليست إلاّ وجوب العمل بالمؤدّى.(٢)

و لكن أُجيب عن الطرد بأنّ قاعدة الطهارة من الأُصول و لكن لكونها من القطعيّات الغير المحتاجة إلى البحث لم يبحثوا عنها و بأنّ البواقي خارجة عن علم الأُصول بتقييد الأحكام بالكلّيّة فالاستصحاب مثلاً في الشبهات الحكميّة يكون من الأُصول و في الموضوعيّة يكون من الفقه.(٣)

و أُجيب عن العكس في الدرر بأنّ مسائل الفقه ليست عبارة عن كلّ حكم شرعيّ متعلّق بفعل المكلّف بل هي عبارة عن الأحكام الواقعيّة الأوّليّة التي تطلب من حيث نفسها فكلّ مايطلب من جهة كونه مقدّمة لإحراز حال الحكم الواقعيّ فهو خارج عن مسائل الفقه و لا إشكال في أنّ تمام مسائل الأُصول من قبيل الثاني.(٤)

إلاّ أنّه بعد لايخلو عن الإشكال و هو ما عرفت من أنّ القواعد الممهّدة لا تختصّ بالمسائل الأُصوليّة بل سائر العلوم أيضاً قواعد ممهّدة لذلك.

و ثالثها: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن

---

(١) تعليقات الدرر ١/ ٢٤٠.

(٢) الدرر ١/ ٣٢.

(٣) تعليقات الدرر ١/ ٢٤١.

(٤) الدرر ١/ ٣٢.

أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.

و فيه أوّلاً كما في نهاية النهاية من أنّ ترك قيد الممهّدة يوجب دخول جميع العلوم المتوقّف عليها الاستنباط في الأصول كما أنّ إضافة ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل يوجب دخول جميع القواعد الفقهيّة بل الأحكام الفرعيّة الجزئيّة فيه إلاّ أن يقيّد ذلك بما ينتهي إليه بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّة فلايشمل حينئذٍ ما يؤخذ من الشارع و عليه فتخرج الأُصول العمليّة الشرعيّة أيضاً و لايبق تحت القيد إلاّ الأُصول العمليّة العقليّة و الظنّ على الحكومة.

اللّهمّ إلا أن يقال إنّ ذكر الممهّدة كما مرّ سابقاً لايفيد في رفع الإشكال لأنّ سائر العلوم أيضا من القواعد الممهّدة لذلك بل اللازم في خروج هذه العلوم ضميمة إمكان وقوعها كبرى للشكل القياسيّ و لايغني ضميمة إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لأنّ سائر العلوم ممّا وقع في طريق الاستنباط أيضاً اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ المسائل الأدبيّة لاتقع إلاّ في طريق استنباط موضوع الحكم.

و ثانياً كما في نهاية الدراية من أنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار المصنّف (صاحب الكفاية) من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و من المعلوم أنّ الانتفاع بالقواعد في مقام الاستنباط غير الانتفاع بالقواعد في مقام العمل فتعريف علم الأُصول بالانتفاعين يوجب أن يكون فنّ الأُصول فنّين و لامناص عنه إلاّ بأن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ.

و ثالثاً كما في تهذيب الأصول من أنّه لاينطبق إلاّ على مبادئ المسائل لأنّ مايعرف به القواعد الكذائيّة هو مبادئ المسائل و لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادي فقط بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

و رابعاً كما ذكره سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ الأحكام الأوّليّة الواقعيّة لاتكشف بالقواعد الأُصوليّة حتّى يصحّ التعبير عن الكشف بالاستنباط بل غاية ما

يستفاد منها هو أنّها وسيلة لكشف المنجّز أو المعذّر فذكر استنباط الأحكام في التعريف غير سديد بل الأولى أن يقال في تعريفه بأنّه قواعد ممّهدة لاستنباط المؤمّن و المعذّر و المنجّز.

و رابعها: ما هو المختار من أنّه هو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتّب لتحصيل الحجّة على الأحكام من المنجّز أو المعذّر.

فبقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ، خرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق لأنّها لايمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذى رتّب لتحصيل الحجّة. نعم يكون بعض مباحثها من المبادئ و الصغريات لهذه الكبريات. و ممّا ذكر يظهر أنّ عدّة من المسائل التي ذكرت في علم الأُصول خارجة عنه أيضاً كالبحث عن «أدوات العموم» أو «أنّ المشتقّات ظاهرة فيمن تلبّس بالمبدء أو تعمّ من انقضى عنه المبدأ» أو «أنّ الأوامر ظاهرة في الوجوب» أو «أنّ النواهي ظاهرة في الحرمة» و غير ذلك من صغريات الكبرى الأُصوليّ من حجّيّة الظهورات فإنّ هذه المسائل لاتقع بنفسها في الشكل القياسيّ بل بواسطة حجّيّة الظهورات مثلاً يقال إنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و الظهورات حجّة فالحكم كذا أو كذا فالواقع في كبرى الشكل المذكور هو حجّيّة الظهورات لا أنّ هذا ظاهر في كذا أو كذا و لعلّ وجه ذكر هذه المبادئ أو الصغريات في علم الأُصول هو عدم إيفاء حقّ البحث عنها في اللغة أو غيرها من سائر العلوم.

كما أنّ بقولنا: لتحصيل الحجّة على الحكم، يخرج جميع القواعد الفقهيّة لأنّها نفس الحكم لا الحجّة على الحكم و المسائل الأُصوليّة ليست نفس الحكم بل تكون حجّة على الحكم كحجّيّة الظواهر و حجّيّة خبر الواحد و حجّيّة الاستصحاب و غيرها كما لايخفى.

و أيضاً عنوان الحجّة على الحكم أعمّ من موارد الأمارات و الذي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالوظيفة الشرعيّة كما في الأُصول العمليّة

في الشبهات الحكميّة سواء كانت محرزة أو غير محرزة فلاحاجة في شمول التعريف للأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة و حجّيّة الظنّ على الحكومة إلى أن يقال كما في الكفاية من أنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.

و كيف كان فهذا التعريف هو أولى ممّا في تهذيب الأُصول من أنّه هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة. لأنّ هذا التعريف و إن كان بريئاً عن بعض ما أُورد على التعاريف الأُخرى و لكنّه أيضاً لايكون كذلك بالنسبة إلى بعض آخر كإشكال تعدّد الغرض مع إمكان ذكر عنوان كتحصيل الحجّة على الحكم حتّى يعمّ البابين و لايلزم تعدّد الغرض.

و كيف كان فلفظ: (الإمكان) في قولنا: التي يمكن أن تقع الخ. و في قول تهذيب الأُصول يدلّ على أنّ اللازم في مسائل علم الأصول هو إمكان وقوعها في كبرى الشكل القياسيّ لا وقوعها الفعليّ و لذا يبحث في علم الأُصول عن مسائل كحجّيّة القياس مع أنّها لاتقع في كبرى الشكل القياسيّ بالوقوع الفعليّ عندنا للنهي عنها.

ثمّ إنّ التعريف المختار هو أولى أيضاً ممّا في مصابيح الأُصول من أنّه هو العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعليّة في مرحلة العمل.(١)

لأنّ هذا التعريف لايشمل المباحث الأُصوليّة التي تكون نتيجة البحث فيها منفيّة كحجّيّة القياس و غيرها فإنّه لايترتّب عليها تحصيل العلم بالوظيفه الفعليّة في مرحلة العمل مع أنّها من المسائل الأُصوليّة بالاتّفاق. هذا بخلاف التعريف المختار فإنّ لفظ الإمكان كما عرفت يشملها على أنّ العلم بالوظيفة الفعليّة في مرحلة العمل لايترتّب على المسائل الأُصوليّة بنفسها ما لم ينضمّ إليها صغرياتها و إلاّ فمجرّد العلم بحجّيّة

(١) مصابيح الأُصول ١/٨

خبر الثقة لايترتّب عليه العلم بالوظيفه الفعليّة في مرحلة العمل.

* * * *

الخلاصة:

و قد عرفت تعاريف القوم حول علم الأُصول و المناقشات الواردة عليها و نلخّصها كما يلي:

١ ـ تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» لايتمّ طرداً بعد شموله لسائر القواعد الممهّدة لذلك كالقواعد المنطقيّة و الرجاليّة و الأدبيّة و لا عكساً بعد عدم جامعيّته لما لااستكشاف فيه بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة كالحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجماليّ و غير ذلك.

٢ ـ تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الكليّة الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليّة أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك فإنّ القواعد المذكورة كلّها إذا انضمّت إلى صغرياتها فالنتيجة الحاصلة تنفع بحال حكم شرعيّ آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علميّاً لثبوته أو لا ثبوته و إمّا سبباً لتنجّزه أولا تنجّزه، لايتمّ طرداً بعد عدم اختصاص القواعد الممهّدة بالمسائل الأُصوليّة.

٣ ـ تعريف صاحب الكفاية و هو «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» لايتمّ طرداً لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهيّة.

٤ ـ تعريف مصابيح الأُصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعليّة في مرحلة العمل» غير تامّ أيضاً لأنّه غير شامل للمباحث الأُصوليّة التي تكون نتيجة

البحث فيها منفيّة كحجّية القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥ ـ تعريف تهذيب الأُصول و هو «القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة» أحسن ما في الباب اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار صاحب الكفاية من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلا مناص من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ حتّى لايلزم تعدّد علم الأُصول فافهم.

٦ ـ تعريف المختار و هو أنّ علم الأُصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتّب لتحصيل الحجّة على الأحكام سواء كانت معذّرة أو منجّزة» و هو تامّ إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتّب لتحصيل الحجّة الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأنّها لاتقع كبرى للشكل القياسيّ بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات و أيضاً بقولنا لتحصيل الحجّة على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيّة لأنّها تفيد نفس الحكم لا الحجّة على الحكم.

* * * *

الجهة الثانية: في تعريف موضوع كلّ علم

عرّف في المنطق موضوع كلّ علم: «بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.» ثمّ استشكل بعض على ذلك بأنّ أغلب محمولات العلوم عارضة لأنواع موضوعاتها و معلوم أنّ إسناد العروض إلى جنس الأنواع يكون مجازاً فتصير هذه العوارض أعراضاً غريبة لموضوع العلم لاذاتيّة و عليه فذكر خصوص العوارض الذاتيّة في تعريف موضوع العلم كما ترى.

و أُجيب عن ذلك في علم المعقول (بجواب مذكور في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ) و في سائر العلوم: بأنّ الموضوع عنوان انتزاعيّ عن موضوعات المسائل لا أنّه كلّيّ

يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطة في عروض محمولاتها له فمحمولات المسائل تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلاتوسّط شيء في اللحوق و الصدق و عليه فيكون فعل المكلّف المتحيّث بحيثيّة الصلاتيّة و الصوميّة مثلاً عنواناً انتزاعيّاً من الصلاة و الصوم و غيرهما لا أنّه كلّيّ يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون واسطة في عروض لواحقه له و من المعلوم أنّ المحمولات الطلبيّة و الإباحيّة تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعيّ بلا توسّط شيء في اللحوق و الصدق. ثمّ قال: و التحقيق أنّ الالتزام بعدم الواسطة في العروض من رأس من باب لزوم ما لايلزم و السرّفيه أنّ حقيقة كلّ علم عبارة عن مجموع قضايا متفرّقة يجمعها الاشتراك في ترتّب غرض خاصّ و نفس تلك القضايا مسائل العلم و من الواضح أنّ محمولات هذه المسائل أعراضاً ذاتيّة لموضوعاتها و بهذا يتمّ أمر العلم و لايبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائماً في نفس العلم فلا ملزم بما ذكروا من كون محمولات القضايا أعراضاً ذاتيّة للموضوع الجامع إلى أن قال: فاللازم أن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقيّاً بلامجاز لا أن تكون الأعراض أعراضاً ذاتيّة بالمعنى المصطلح بل بحيث لايرى اللاحق لاحقاً لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض و بعبارة أُخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلّقه بالنظر العرفيّ المسامحيّ فافهم و اغتنم.(١)

و فيه أوّلا: أنّ حديث الانتزاع عدول عن كون الموضوع لكلّ علم كلّيّاً جامعاً لموضوعات المسائل بحيث ينطبق على موضوعات المسائل كما يشهد له اشتراك المسائل في ترتّب غرض خاصّ عليها مثلاً عنوان ذات الحجّة في الفقه أو مايصلح لأن يحتجّ به عنوان كلّيّ يصحّ انطباقه على كلّ واحد من الموضوعات في علم الأُصول

---

(١) نهاية الدراية ١/٦.

فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

و ثانياً: لاملزم لأن تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقيّاً بلامجاز بل يكفي الوساطة في العروض أيضاً إذا كان مورداً لغرض المدوّن كما يكون كذلك في علم النحو و سيأتي بيانه و عليه فإسناد عوارض موضوعات المسائل إلى الجامع مجاز لأنّ موضوعات المسائل بالنسبة إلى الجامع في حكم الأنواع بالنسبة إلى الجنس و أمّا الجواب عنه بما في منتهى الأصول من أنّ الصواب أن يقال: أنّ الكلّيّ الطبيعيّ حيث أنّه لا بشرط و غير مقيّد بقيد من القيود المصنّفة و المشخّصة له يحمل على جميع أصنافه و أشخاصه حملاً حقيقيّاً شائعاً صناعيّاً فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضاً على الطبيعة المشخّصة بخصوصيّات الصنفيّة أو الشخصيّة فهذا العرض كما أنّه عارض على الصنف و الشخص حقيقة كذلك عارض على الطبيعة اللابشرط حقيقة و بالدقّة العقليّة من دون حاجة إلى التقييد بحيثيّة من الحيثيّات المذكورة و السرّ في ذلك أنّ الصنف و الشخص ليسا إلاّ تلك الطبيعة و لافرق بينها و بينهما إلاّ بحسب التضييق الوارد عليها من ناحية تلك الخصوصيّات و أعراضهما حقيقة عارضة عليها و لايصحّ سلبها عنها لا في مقام الحمل فقط بل حتّى في مقام العروض نعم إذا كان عارضاً على نفس الخصوصيّة المصنّفة أو المشخّصة لا على الطبيعة المتخصّصة بهما فأعراضهما حينئذٍ عرض غريب لها و لعمري هذا واضح و إن استصحب هذا الإشكال جماعة من المحقّقين.(١)

ففيه أنّ المعروض و إن كان هو الطبيعة و لكن الطبيعة المأخوذة في موضوعات المسائل هي الطبيعة المتحصّصة لا الطبيعة المطلقة و عليه فإسناد عارض الطبيعة المتحصّصة إلى الطبيعة المطلقة ليس على سبيل الدقّة بل باعتبار أنّه عارض لحصّتها.

---

(١) منتهى الأُصول ١/ ١٢.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث قال في تفسير العوارض الذاتيّة: «أي بلا واسطة في العروض» يعني أنّ كلّ محمول يكون إسناده إلى الموضوع من باب إسناد الشيء إلى ما هو له و لايصحّ سلبه عنه هو من العوارض الذاتيّة و كلّما لم يكن كذلك كإسناد الحركة إلى جالس السفينة فهو عرض غريب و يصحّ سلبه عنه.

و عليه فليس المراد من العوارض الذاتيّة، العوارض الذاتيّة المصطلحة في المنطق بل المراد منها هي المحمولات الحقيقيّة العرفيّة فيخرج بذلك القيد المحمولات التي ليست محمولات حقيقيّة على الموضوع بل تكون من باب وصف الشيء بحال متعلّقه و ذلك لما عرفت من أنّ إسناد أحكام الأنواع إلى الأجناس لايكون حقيقيّاً بل من باب وصف الجنس بحال بعض أفراده و هو نوع. هذا مضافاً إلى ما أورد عليه بعض أساتذتنا من أنّ موضوع علم النحو هو آخر الكلمة إذ هو معروض الرفع و النصب و الجرّ حقيقة و ذاتاً و بواسطته تعرض هذه العوارض على الكلمة كالفاعل و المفعول و مدخول الجارّ. ففي قولنا: الفاعل مرفوع مثلاً لايكون المرفوع هو تمام أجزاء ما يكون فاعلاً بل المعروض الذاتيّ هو آخر الكلمة و باعتباره و بواسطته صار الفاعل بتمام أجزائه مرفوعاً و من المعلوم أنّه من باب وصف الكلّ بوصف جزئه و يكون من باب الواسطة في العروض فلا وجه لإخراج أمثال هذه العوارض إذا كانت مورداً لغرض المدوّن بخلاف ما إذا لم تكن مورداً لغرضه فإنّه لا داعي لطرحه و عليه فالأولى أن يقال مكان العوارض الذاتيّة: «العوارض المقصودة» سواء كانت ذاتيّة أو غريبة و سواء كانت حقيقيّة أو غير حقيقيّة و سواء كانت من أوصافه أو من أوصاف متعلّقه. فلايصحّ ضميمة قوله: «بلا واسطة في العروض» في التعريف. فيمكن أن نعرّف الموضوع لكلّ علم بأنّه: «الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصودة سواء كانت ذاتيّة أو غريبة حقيقيّة أو غير حقيقيّة» فلاتغفل.

* * * *

الخلاصة:

و لايخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركّبة من الموضوع و المحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكلّيّ فعارضه عارض للموضوع الجامع الكلّيّ بواسطة عروضه لنوعه.

و حيث أنّ العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتيّ الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطة شيء كقولنا في الأُصول: الظهورات حجّة.

و منها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطة شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع»، بواسطة عروضه لآخر الكلمة فالفاعل مرفوع من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه و ليس ذاتياً له و إلاّ فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتيّ لآخر الكلمة و عارض غير ذاتيّ للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كعروض عوارض الأنواع بالنسبة إلى جنسها فإنّ عروض الأنواع بالنسبة إلى جنسها بواسطة أنواعه و ليس ذاتياً له.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الأنحاء المذكورة من أغراض مدوّن العلوم فلا وجه لإخراج العارض بالواسطة إذا كان مورداً لغرض مدوّن العلم.

و عليه فتعريف موضوع كلّ علم بما في المنطق من «أنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» لايخلو عن المناقشة و النظر بعد كون عروض المحمولات للموضوع الجامع بواسطة عروضها لأنواعه و كون العوارض بالنسبة إلى جنس الأنواع أعراضاً غريبة بعد ما عرفت من أنّ الإعراب عارض لآخر الكلمة ذاتاً و مع ذلك يكون من عوارض الفاعل و المفعول و نظائرهما.

و القول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعيّ من موضوعات المسائل لا أنّه كلّيّ يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيّات تكون تلك الخصوصيّات واسطة في عروض

محمولاتها له كما في تعليقة الإصفهانيّ‌ عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكلّيّ الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّة في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكلّيّة في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المحمولات في النحو لاتكون أعراضاً ذاتيّة لموضوعات مسائله أيضاً بل تحمل عليها من باب توصيف الكلّ بوصف جزئه.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقيّاً بلامجاز لا أن تكون الأعراض أعراضاً ذاتيّة بالمعنى المصطلح بل بحيث لايرى اللاحق لاحقاً لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض و بعبارة أُخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلّقه و ذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطة الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمة من باب المجاز و ليس الوصف وصفاً له بحال نفسه كما لايخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ تفسير العوارض الذاتيّة بما لا واسطة له في العروض كما في الكفاية لايكفي في تصحيح تعريف موضوع كلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطة عروضها للأنواع أو بواسطة عروضها لآخر الكلمة فالأولى هو أن يقال في تعريف الموضوع لكلّ علم بأنّه الذي يبحث فيه عن عوارضه المقصودة سواء كانت ذاتيّة أو غريبة، حقيقيّة أو مجازيّة. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصودة لمدوّن العلم فلاتغفل.

* * * *

الجهة الثالثة: في تمايز العلوم

لامجال للبحث في أنّ تمايز العلوم بالمحمولات أو بالغرض أو بالموضوع و الغرض

معاً بعد وضوح كونها متمايزة بالموضوع الجامع الذي لايندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضاً له أيضاً و لايرد حينئذٍ على كون التمايز بالموضوع ما أورده في الكفاية من أنّ لازمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً عليحدة لما عرفت من أنّ التمايز بين العلوم بالموضوع الذي لايندرج تحت جامع آخر و موضوع كلّ باب أوكلّ مسألة من علم يندرج تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضاً له فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعاً أو المفعول منصوباً و نحو ذلك تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّيّ كالكلمة و الكلام من حيث قابليّتها للإعراب و البناء بحيث يحمل عنوان المرفوع أو المنصوب على الكلمة هذا بخلاف الموضوعات الجامعة الكلّيّة التي لاتندرج تحت جامع آخر بنحو تكون محمولات المسائل أعراضاً له فإنّ هذه الموضوعات و إن أمكن أن تندرج تحت جامع آخر كاندراج موضوع النحو من الكلمة و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع الصرف من الكلمة من حيث الصحّة و الاعتلال تحت الكيف المسموع و لكن محمولات قضايا العلمين لاتعدّ أعراضاً للكيف المسموع لعدم الارتباط بينها بل المحمولات عوارض للكلمة و الكلام بما لها من الحيثيتين المتقدّمتين.

فالموضوع الجامع لموضوعات مسائل العلم يكفي للتمييز بين العلوم و الفنون و لا حاجة إلى ضميمة وحدة الغرض لحصول التمييز بالموضوع وحده كما عرفت بل التمييز بالموضوع مقدّم رتبة على التمييز بالمحمول أو الغرض فلايبق إجمال حتّى يرتفع بالأمر المترتّب عليه من الغرض فافهم و استقم.

ثمّ لايخفى أنّه ذهب في تهذيب الأُصول إلى أنّ التمايز بنفس القضايا و المسائل و لاحاجة إلى نفس الموضوع الجامع فضلاً عن كون التمايز به لأنّ العلوم لم تكن في ابتداء الأمر إلاّ قضايا قليلة قد تكمّلت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس

المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله و ما تقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلاّ بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب في أوضاع مملكته الخاصّة به حتّى تمّ العلم و لم يكن الهدف هو هذا البحث لدى هؤلاء الرجال، العلم بأوضاع الأرض حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها. و نظيره علم الفقه فلم يكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً أو لاحظاً فعل المكلّف حتّى يجعله موضوعاً لما يحمله عليه و ما يسلبه عنه. مع أنّ ما تخيّلوه موضوعاً للعلم لاينطبق على أكثر مسائل باب الضمان و الإرث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام الوضعيّة ممّا هي من الفقه بالضرورة كما أنّ ما تصوّروه موضوعاً للفنّ الأعلى لايطّرد لاستلزامه خروج مباحث المهيّات التي هي من أدقّ مسائله عنه و نظيرها مباحث كيفيّة المعاد و الاعدام و الجنّة و النار و القول بالاستطراد مع أنّ القضايا السلبيّة التحصيليّة موجودة في مسائل العلوم و هي لا تحتاج إلى وجود الموضوع و لم تكن أحكامها من قبيل الأعراض للموضوعات بناء على التحقيق فيها من كون مفادها سلب الربط.

ثمّ صرّح بأنّ التمايز بين العلوم بذاتها فقضايا كلّ علم مختلفة و متميّزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة إلى التكلّفات الباردة اللازمة من كون التمايز بالموضوع. انتهى.(١)

و يمكن أن يقال: قلّة القضايا في بدو الأمر لاتوجب أن لايكون لها موضوع كلّيّ عند من بحث عنها فمن الممكن أنّ الباحث عن علم الجغرافيا أراد تبيين أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و غير ذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً في ذلك الحين كما أنّ الباحث عن علم الهيئة أراد تبيين أوضاع

(١) تهذيب الأصول ١/٨ ـ ٩.

الكواكب من ثوابتها و سيّاراتها و سرعتها و بطؤها و منظومتها و نسبة مافيها مع بعضها و غيرذلك و إن لم يتمكّن من جميع الموارد عملاً في ذلك الحين و عليه فالموضوع كلّيّ و إن لم يتمكّن الباحث إلاّ من ملاحظة جهة خاصّة من جهات الأرض أو ملاحظة سيّارة من السيّارات فإنّ البحث عنها من باب أنّهما مصداقان من ذين الكلّيّين اللذين كانا في كمون نفس الباحثين إذ الباحث عن العلوم ليس كالحاكم على منطقة حتّى يقتصر نظره إلى موضع خاصّ و لايلتفت إلى سائر المناطق. كما أنّ اللغوى إذا وضع السراج لسراج خاصّ في عصره لم يجعله مخصوصاً به و لذلك أُطلق السراج إطلاقاً حقيقيّاً على كلّ سراج حادث و إلاّ يحتاج في إطلاقه عليه إلى عناية و ارتكاب مجاز. فمجرّد عدم تمكّن الباحث عن جميع موارد الموضوع العامّ لايدلّ على عدم وجود الموضوع العامّ هذا مضافاً إلى إمكان منع كون الجغرافيا علماً لعدم بنائه على القواعد الكلّيّة بل هو العلم بالمناطق الشخصيّة الجزئيّة بحيث لايعمّ غيرها فتأمّل.

و هكذا في الفقه لم يتصدّ الفقهاء لاستنباط حكم أشياء خاصّة معيّنة بل هم في صدد بيان أحكام جميع الموضوعات فالفقيه أراد استكشاف الأحكام الشرعيّة من التكليفيّة و الوضعيّة. ثمّ إنّ قصورنا في تعريف الموضوع بالنسبة إلى بعض العلوم لايكشف عن عدم وجود الموضوع أصلاً للعلوم بل اللازم هو التعبير عنه بالكلّيّ الذي اتّحد مع موضوعات مسائله ثمّ السعي نحو استكشاف الموضوع على نحو يعمّ موضوعات جميع المسائل عدا ما لايمكن إدراجه في الموضوع إلاّ استطراداً فمثلاً يمكن أن يقال في موضوع الفقه: أنّ الفقهاء يبحثون عن طبيعة أفعال المكلّف و يقولون بوجوبها و حرمتها و استحبابها و كراهتها و إباحتها. فالموضوع عندهم هو طبيعة الأفعال و يبحثون عن أحكامها.

و ما ذكر من الضمانات و الميراث و المطهّرات و النجاسات و سائر الأحكام

الوضعيّة من السببيّة و المانعيّة و الشرطيّة و غيرها يرجع إلى الأحكام التكليفيّة التي هي من عوارض الأفعال فإنّ مرجعيّة اشتغال الذمّة بالضمان إلى وجوب الأداء. و الأداء من الأفعال و هكذا مرجعيّة النجاسات إلى وجوب الاجتناب عنها و تطهير الثياب و الأبدان منها و الاجتناب و التطهير من الأفعال و أيضاً مرجعيّة الإرث إلى جواز التصرّف في الميراث فيما يجوز أن يتصرّف المالك فيه و مرجعيّة السببيّة إلى وجوب المسبّب عند وجود السبب فمثلاً مرجعيّة سببيّة دلوك الشمس لوجوب الصلاة هو وجوبها عنده و عدمها قبله، و هكذا.

نعم حيث كانت الآثار الشرعيّة لأنواع الأفعال من الصلاة والصوم والحجّ و غيرها فإسنادها إلى جنسها و هو طبيعة الأفعال لايخلو عن المسامحة و لكن ذلك لايضرّ بكون الموضوعات لها الجامع الواحد به يمتاز كلّ علم عن علم آخر و مع تمايز العلوم بالموضوع الجامع لايبقى إبهام حتّى يرتفع بالجامع المحموليّ أو الغرض الوحدانيّ.

****

الخلاصة:

١ ـ إنّ التمايز بين العلوم بالموضوع الجامع الذي لايندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كلّ باب أو كلّ مسألة من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضاً لذلك فلايرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفاية من أنّ لازمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدّه. فمثل موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعاً أو المفعول منصوباً تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّيّ كالكلمة و الكلام من حيث قابليّتها للإعراب و البناء بحيث يصحّ حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمة كما يصحّ حملها على الفاعل و المفعول.

٢ ـ لا حاجة في التمايز بين العلوم إلى ضميمة وحدة الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلّيّ الجامع على النحو المذكور فلا يبقى إجمال حتّى يرتفع بالأمر المترتّب على مسائل العلم و أبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدّم رتبة على التمايز بالغرض.

٣ ـ لا مجال لدعوى التمايز بنفس القضايا و المسائل مع تقدّم التمايز بنفس الموضوع الجامع. و الاستدلال بأنّ بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن في ابتداء الأمر إلاّ قضايا قليلة قد تكمّلت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلاّ بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب في أوضاع مملكته الخاصّة به حتّى تمّ العلم، مندفع بأنّ كلّ علم له موضوع و إن كان قضاياه في أوّل الأمر قليلة و لعلّ موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكّن الباحث عن تبيين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعة الأفعال التي تتعلّق بها الأحكام الخمسة و كلّ حكم وضعيّ يرجع إلى الأحكام التكليفيّة التي تكون أعراضاً لطبيعة الأفعال فمثل اشتغال الذمّة بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

و بالجملة فمع حصول التمايز بالموضوع الجامع الكلّيّ يرتفع الإجمال فلايبقى مورد للتمايز بالمسائل أو الأغراض فلاتغفل.

* * * *

الجهة الرابعة: في موضوع علم الأُصول:

و لايخفى عليك أنّ مقتضى تعريف علم الأُصول بالقواعد الممهّدة لاستنباط

الأحكام الشرعيّة كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد لتحصيل الوظيفة الفعليّة في مرحلة العمل كما ذهب إليه بعض الأعاظم أو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة كما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أو صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهى إليها في مقام العمل كما ذهب إليه صاحب الكفاية أو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهيّ خاصّة التي يستعملها الفقيه كالدليل على الجعل الشرعيّ الكلّيّ كما ذهب إليه السيّد الشهيد الصدر ﷺ و نظائرها هو أنّ موضوع علم الأُصول هو ما يصلح للحجّيّة في تحصيل الأحكام الكلّيّة الفقهيّة.

لأنّ البحث عن القواعد المذكورة يرجع إلى البحث عن صحّة شيء للحجّيّة على الحكم و عدمها و عن حدوده و كيفيّته فالموضوع لعلم الأُصول هو ذات الحجّة لتحصيل الأحكام الكلّيّة الفقهيّة.

و لعلّ مراد صاحب الفصول من أنّ الموضوع هو ذات الأدلّة في قبال المشهور الذين ذهبوا إلى أنّ الموضوع هو الأدلّة بما هي أدلّة ذلك أيضاً و لكنّ الظاهر من كلمات المتقدّمين و صاحب الفصول أنّ مرادهم من الأدلّة و ذاتها هي الأدلّة الأربعة فيفترق قولهم مع ما ذكرناه من أنّ موضوع علم الأُصول هو ما يصلح للحجّيّة لعدم اختصاص ما ذكرناه بالأدلّة الأربعة فلايرد عليه ما أُورد على المتقدّمين من أنّ أكثر مباحث الفنّ باحثة عن أحوال غير الأدلّة الأربعة كمباحث العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد و كالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجّيّة القياس و الاستحسان أو باحثة عن دليليّة الأدلّة كالمباحث التي يبحث فيها عن حجّيّة الكتاب و حجّيّة العقل، إذ الموضوع على ما ذكرناه هو ما يصلح للحجّيّة و هو لا يختصّ بالأدلّة الأربعة فلا حاجة إلى التوجيه كما في الفصول بأنّ المباحث الأُول إنّما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب و السنّة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور بل المقيّد

منها بالوقوع في الكتاب و السنّة إلى أن قال: و أمّا بحثهم عن حجّيّة الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلّة لأنّ المراد بها ذات الأدلّة لا هي مع وصف كونها أدلّة فكونها أدلّة من أحوالها اللاحقة لها. فينبغي أن يبحث عنها أيضاً و أمّا بحثهم عن عدم حجّيّة القياس و الاستحسان و نحوهما فيمكن أن يلتزم بأنّه استطراديّ تتميماً للمباحث أو يقال المقصود من نفي كونها أدلّة بيان انحصار الأدلّة في البواقي فيرجع البحث عن أحوالها أو أنّ المراد بالأدلّة مايكون دليلاً ولو عند البعض أو مايحتمل عند علماء الإسلام ولو بعضهم أن يكون دليلاً فيدخل فيها الخ. لما عرفت من أنّ الموضوع لايختصّ بالأدلّة الأربعة كما أنّ الموضوع ليس الحجّة الفعليّة في الفقه حتّى يكون البحث عن الحجّيّة بحثاً عن المبادئ بل الموضوع هو ما يصلح للحجّيّة فالبحث عن الحجّيّة بحث عن أحوال ذات الحجّة و أيضاً حيث كان الموضوع ذات مايصلح للحجّيّة لم يكن البحث عن القياس و الاستحسان و نحوهما خارجاً عن المباحث الأُصوليّة لأنّها ممّا يصلح للحجّيّة و يحتملها. هذا مضافاً إلى ما في التوجيه المذكور من الضعف و الإشكال و هو أنّ محدوديّة الغرض من البحث عن هذه الأُمور لايوجب تقييداً في تلك المباحث فلا وجه لقول صاحب الفصول ـ فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور بل المقيّد منها بالوقوع في الكتاب و السنّة.

ثمّ إنّ مختارنا في الموضوع أولى ممّا في نهاية الأُصول من أنّ الموضوع هو الحجّة الفعليّة في الفقه و إليك نصّ كلامه:

إنّ الموضوع على التحقيق عبارة عن عنوان الحجّة في الفقه. إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا و نحتجّ عليه في إثبات الأحكام الشرعيّة و امتثالها فوجود أصل الحجّة و الدليل معلوم لنا و المطلوب في علم الأُصول تعينات الحجّة و تشخّصاتها كخبر الواحد و الشهرة و الظواهر و نحوها ففي قولنا خبر الواحد حجّة و إن جعل وصف الحجّيّة محمولاً و

لكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع فإنّه الأمر المعلوم و المجهول تعيّناته و أفراده فمحصّل مسائل الأُصول هو أنّ الحجّة التي نعلم بوجودها إجمالاً لها تعيّنات و أفراد منها خبر الواحد و منها الشهرة و هكذا فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة مسألة أصوليّة كمسألة حجّيّة الخبر و الشهرة و الإجماع و حجّيّة أحد الخبرين في باب التعارض و مسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيليّ و الإجماليّ فإنّ حجّيّة القطع التفصيليّ و إن كانت أمراً واضحاً و لذا لم يتعرّض لها القدماء إلاّ أنّ توهّم عدم الحجّيّة في بعض أقسامه أوجب البحث عنها فهي أيضاً من مسائل علم الأُصول و لاربط لها بالمسائل الكلاميّة كما في الكفاية و ليس الحجّة في اصطلاح الأُصوليّ عبارة عن حدّ الوسط بل هي بمعناها اللغويّ أعني ما يحتجّ به المولى على العبد و بالعكس في مقام الامتثال فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقة و عليهذا فبحث الاشتغال من مباحث الأُصول حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيّة العلم الإجماليّ و كذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب بل و مبحث البراءة أيضاً إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع و يصحّح احتجاج المولى و مؤاخذته أم لا و كذلك مسألة التخيير حيث أنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى و هكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم بل في حجّيّتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و امثالها ظهوراً مّا في الدخالة بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجّيّتها و بالجملة فكلّ مسألة يكون حيثيّة البحث فيها حجّيّة أمر من الأُمور التي تصلح للحجّيّة أو يتوهّم حجّيّتها فهي مسألة أُصوليّة نعم لمّا كان حجّيّة بعض الحجج أمراً واضحاً لم يتصدّ القدماء للبحث عنها كمسألة حجّيّة القطع مثلاً و كحجّيّة الظواهر حيث أنّ أصل حجّيّة الظواهر كانت أمراً مفروغاً عنها و إنّما كان يقع الإشكال في بعض الموارد

التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب و اختلال كالعامّ المخصّص أو اللفظ المستعمل كثيراً في المعنى المجازيّ و نحو ذلك و كيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل أُصوليّة نعم بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّيّة تكون خارجة من الأُصول و تدخل في سلك المبادئ كمسألة مقدّمة الواجب و مبحث الضدّ و أمثالها فتدبّر و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الأُصول هو عنوان الحجّة في الفقه و محصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة و تعيّناته و لذلك ترى الشافعيّ يبحث في رسالته التي ألّفها في هذا الفنّ عن حجّيّة الحجج الشرعيّة من الكتاب و السنّة فتأمّل في المقام فإنّه بالتأمّل حقيق.(١)

وجه الأولويّة أنّ العلم الإجماليّ بوجود الحجج ينحلّ بعد معلوميّة تعداد من الحجج فيصير البحث في بقيّة الموارد بحثاً عمّا يصلح للحجّيّة لاتعيّنات معلوم الحجّيّة فالموضوع العامّ هو ما يصلح للحجّيّة لا الحجّة المعلومة الفعليّة.

و لعلّ منشأ ذهابه إليه هو تصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة بما هي أدلّة لاذات الأدلّة كما ذهب إليه صاحب الفصول حتّى يكون البحث عن حجّيّة الخبر الواحد مثلاً بحثاً عن تعيّنات معلوم الحجّيّة و أحوالها و لايكون بحثاً عن ثبوت الحجّة و اللاحجة حتّى يكون من المبادئ.

و لكنّك عرفت مافيه لانحلال العلم الإجماليّ بتعداد معلوم من الحجج و صيرورة البحث عن البواقي بحثاً عن نفس الدليليّة و الحجّيّة لا عن أحوالها فلم يتمّ ماذهب إليه المشهور فالموضوع هو «مايصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ» لا معلوم الحجّيّة.

هذا مضافاً إلى ما فيه من الإشكال في إخراج مسألة مقدّمة الواجب و مبحث الضدّ و أمثالها عن المسائل الأُصوليّة و إدخالها في سلك المبادئ مع أنّه يمكن تقريبها

---

(١) نهاية الأُصول/١١ ـ ١٢.

بنحو تكون هذه المسائل أيضاً من المسائل الأُصوليّة و هو أن يقال إنّ وجوب ذي المقدّمة هل يكون حجّة على وجوب المقدّمة أم لا فالبحث عنه يكون بحثاً عمّا يصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ أيضاً و هكذا الأمر في مبحث الضدّ بأن يقال إنّ الأمر بالشيء هل يكون حجّة على المنع عن الضدّ أم لايكون فالبحث عنه أيضاً بحث عمّا يصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ و لعلّه أشار إليه بالأمر بالتدبّر.

و كيف كان فالموضوع المذكور أعني «مايصلح للحجّيّة» ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الأُصول عدا عدّة من المباحث التي لايكون البحث فيها عن الكبريات التي يمكن أن تقع في تحصيل الحجّة على الفقه كالبحث عن أدوات العموم أو أنّ المشتقّات ظاهرة في من تلبّس بالمبدأ أو تعمّ من انقضى عنه المبدأ و نحوهما فإنّها بحث عن الصغريات لاعن حجّيّة الظهورات. و عليه فمع انطباق الموضوع المذكور على جميع القواعد الأُصوليّة عدا ما ذكر فلاوجه لإنكار الموضوع في علم الأُصول كما يظهر من بعض الأعاظم حيث قال: «و الظاهر أنّ علم الأصول ليس له موضوع أصلاً بل هو عبارة عن جملة مسائل و قواعد متشتّتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دوّن ذلك العلم على اختلاف مايحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعيّ أو التعبّد به أو الوظيفة الشرعيّة عند الشكّ في الحكم أو الوظيفة العقليّة التي يرجع إليها أخيراً كلّها تحصّل غرضاً واحداً و هو تحصيل الوظيفة الفعليّة في مقام العمل و هذا المقدار يكفي في معرفة علم الأصول.»[1]

ثمّ إنّ الجامع المذكور أعني مايصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر و الشهرة و الخبرين المتعارضين و الاستصحاب و البراءة و التخيير و حجّيّة المفاهيم و غير ذلك لأنّ كلّها ممّا يصلح للحجّيّة على الحكم

(١) مصابيح الأُصول ١/ ٢٢٢.

الكليّ الفقهيّ و معه فلا حاجة إلى انطباقه على المحمولات كما ذهب إليه في نهاية الأُصول بعد تمهيد مقدّمات طويلة و لعلّ منشأ ذلك هو تخيّل أنّ الموضوع هو الحجّة المعلومة الفعليّة فحيث لم يكن موضوعات المسائل كالمذكورات حججاً فعليّة تكلّف في أخذ الجامع من المحمولات لأنّ صورة البحث في العلوم ليست إثبات الموضوع للمحمول بل الأمر بالعكس. هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع العامّ ليس بحجة معلومة فعليّة أيضاً لما عرفت من انحلال الحجّة المعلومة بتعداد من الحجج المعلومة بل هو مايصلح للحجّيّة و هو يصدق على موضوعات المسائل.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض المحمولات منفيّ الحجّيّة كالقياس و الشهرة و الاستحسان و نحوها فإنّها ليست بحجّة فكيف يؤخذ من هذه المحمولات الحجّة الفعليّة هذا بخلاف موضوعاتها فإنّ القياس أو الشهرة أو الاستحسان و نحوها ممّا يصلح و يحتمل للحجّيّة على الحكم الكليّ الفقهيّ إذ المراد من الصلاحيّة هو الإمكان و الاحتمال و هما موجودان فيها مع قطع النظر عن الأدلّة الناهية و المانعة كما لايخفى.

و أيضاً بعد ما عرفت من أنّ الموضوع هو مايصلح للحجّيّة من دون اختصاص بالأدلّة الأربعة لايرد عليه ما أورده صاحب الكفاية على من ذهب إلى أنّ الموضوع هو ذات الأدلّة الأربعة كصاحب الفصول إذ بناء على ما ذكرناه موضوع العلم هو نفس موضوع المباحث الأُصوليّة كالخبر لا السنّة المحكيّة بالخبر و عليه فمسألة الخبر الواحد و التعادل و التراجيح عين موضوع العلم و ليس بخارج عنه من دون حاجة إلى إرجاعه إلى السنّة الواقعيّة كما لايخفى.

❋ ❋ ❋ ❋

الخلاصة:

١ ـ موضوع علم الأُصول هو «ما يصلح للحجّيّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة» إذ

مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّدة كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسيّ الذي رتّب لتحصيل الحجّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة كما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد؈ و غير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّيّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة فالموضوع لعلم الأصول هو ذات الحجّة و ذات الحجّة لايختصّ بالأدلّة الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الأصول لما لايبحث عن أحوال الأدلّة الأربعة كالبحث عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد لأنّها ممّا يصلح للحجّيّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة مع أنّها ليست من مختصّات الأدلّة الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّيّة فكلّ شيء تدّعى حجّيّته و إن لم تساعده الأدلّة يشمله موضوع علم الأصول كالقياس و الاستحسان لأنّه أيضاً ممّا يصلح للحجّيّة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع في علم الأصول هو ما يكون حجّة فعليّة كان القياس و نحوه خارجاً عن موضوع علم الأصول و لكن عرفت أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيّة على الأحكام الكلّيّة الفقهيّة و لا وجه لتقييد الحجّيّة بالفعليّة كما يظهر من نهاية الأصول.

و عليه فموضوع علم الأصول يشمل جميع القواعد الكلّيّة المبحوث عنها في علم الأصول كحجّيّة المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقّات و نحوهما من صغريات الظهورات فالبحث عنها ليس بحثاً أصوليّاً بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هي حجّيّة الظهورات تقع في الشكل القياسيّ لاستنتاج الأحكام الكلّيّة.

٢ ـ و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الأصول هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهيّة الكلّيّة لامجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّة التي

نعلم بوجودها إجمالاً فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما في نهاية الأُصول و إلاّ فبعد انحلال الحجّة المعلومة إجمالاً بعدّة من موارد الحجج التفصيليّة فلايصحّ البحث عن صلاحيّة الموارد الأُخرى لكونها حجّة على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّيّة و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الأُصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحث عن الأدوات أو المشتقّات و نحوهما كما عرفت.

* * * *

الأمر الثاني: في الوضع

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: حقيقة الوضع:

واختلف في حقيقته فذهب في الفصول إلى أنّه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحّح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر انتهى. و تبعه سيّدنا الإمام المجاهد؟ حيث قال: حقيقة الوضع على مايظهر من تعاريفها عبارة عن جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلالة عليه انتهى.[1] و هو الظاهر أيضاً من نهاية الأُصول[2] و كيف كان يشهد له ما نراه في وضع الأعلام الشخصيّة فإنّ الأب أو الجدّ مثلاً يعيّن لفظاً خاصّاً للوليد على وجه يصحّح استعمال اللفظ المعيّن فيه من دون ملاحظة تعيينه لمعنى آخر فكأنّه ليس معناه إلاّ إيّاه. و ليس الصادر من الواضع في الأعلام الشخصيّة إلاّ تعيين لفظ لذاك و هكذا يكون الأمر في واضع اللغة من دون فرق. نعم، اللازم في واضع الأعلام الشخصيّة و واضع اللغة هو أن يكونا في موضع و محلّ من

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٤.

(٢) نهاية الأُصول ١/ ١٣.

الاعتبار حتّى يعتنى بوضعها و يتّبع الوضع فثل الأب و الجدّ ممّن يكون له الرئاسة في الأسرة لها وضع الأعلام و يتّبع عند الأهل و الأقرباء بل الناس، كما أنّ واضع اللغة ممّن يكون له مهارة الفنّ و الأدب يتّبع عنه لأنّ أمر الوضع إليه عند الناس و إلاّ فلا يعتنى بوضعه كوضع الأطفال بعض الألفاظ لبعض الأشياء فصلاحيّة الاتباع من الشرائط لا وجود الاتباع الخارجيّ كما يظهر من نهاية الأصول حيث قال: إنّ اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباطه به لايكفي في تحقّقه صِرف تعيين الواضع ما لم‌يتّبع فإنّ صرف التعيين لايوجب أُنس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه.[1]

لأنّ بعد العلم بتخصيص الواضع الذي يصلح للتبعيّة عنه يحصل الأُنس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقّق الاتباع الخارجيّ بعد فالوضع هو تخصيص اللفظ و تعيينه للمعنى ممّن يصلح لأن يتّبع و هذا التخصيص و التعيين يؤول في الحقيقة إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعة لفظ خاصّ و طبيعة معنى خاصّ فالارتباط و الاختصاص أمر اعتباريّ يحصل بفعل الواضع و هو تخصيصه و تعيينه اللفظ بالنسبة إلى معناه فكما أنّ العَلَم نصب على رأس الفرسخ ليدلّ على الفرسخ و ينتقل منه إلى الفرسخ كذلك اللفظ وضع للمعنى ليدلّ عليه و ينتقل منه إليه غاية الأمر أنّ الوضع في العَلَم المنصوب حقيقيّ خارجيّ و في اللفظ اعتباريّ.

و لعلّه لذا قال المحقّق الإصفهانيّ: أنّ الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه و لاحاجة في وجوده إلاّ إلى اعتبار من الواضع و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث فسّر الوضع بنفس الاختصاص و الارتباط مع أنّه من لوازمه كما عرفت.

---

(١) نفس المصدر.

اتّحاد حيثيّة الدلالة الشأنيّة مع الانتقال الشأنيّ:

ثمّ إنّ حيثيّة الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و معناه هي حيثيّة دلالة اللـفظ على معناه شأناً و حيثيّة الانتقال منه إليه شأناً و لافرق بين حيثيّة دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه و بين حيثيّة دلالة سائر الدوالّ كالعَلَم المنصوب على رأس الفرسخ فإنّه أيضاً للانتقال من النظر إليه إلى أنّ هذا المـوضع رأس الفرسخ و عليه فبعد اعتبار الواضع ذلك الارتباط و الاختصاص يتحقّق الانتقال من اللفظ إلى معناه بالفعل للواضع و لمن علم بوضعه من دون حاجة إلى شيء آخر و لذا قال المحـقّق الإصفهانيّ؇ حيث عرفت اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوالّ تعرف أنّـه لاحـاجة إلى الالتزام بأنّ حقيقة الوضع تعهّد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلّة العصر فإنّك قد عرفت أنّ كيفية الدلالة و الانتقال في اللفظ و سائر الدوالّ على نهج واحد بـلا إشكال فهل ترى تعهّداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلاّ وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أنّ الوضع هناك حقيقيّ و هنا اعتباريّ.

والعجب من «بعض الأعاظم» في محاضراته (حيث جعل المعنى المذكور معناً دقيقاً خارجاً عن أذهان عامّة مع أنّه لاغموض فيه) لما عرفت من أنّ تعيين الواضع اللفظ على المعني كتعيين ناصب العَلَم على رأس الفرسخ فهل هذا المعنى أمر دقيق خارج عن الأذهان؟ و الأعجب من ذلك أنّه أورد عليه إشكالاً ثانياً بأنّ وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقيّ كوضع العَلَم على رأس الفرسخ و الوجه في ذلك هو أنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع و هو العَلَم. الركن الثاني: الموضوع عليه و هو ذات المكان. الركن الثالث: الموضوع له و هو الدلالة على كـون المكـان

رأس الفرسخ و هذا بخلاف الوضع في بـاب الألفـاظ فـإنّه يـتقوّم بـركنين: الأوّل: الموضوع و هو اللفظ. الثاني: الموضوع له و هو دلالته على معناه و لايحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه و إطلاقه على المعنى المـوضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فـلا أقـلّ مـن أنّـه لم يـعهد في الإطـلاقات المـتعارفة و الاستعمالات الشائعة مع أنّ لازم ما أفاده هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.(١) انتهى. و أنت خبير بأنّ طبيعة الألفاظ موضوعة على طبيعة المعاني. فالمعاني هي التي وضعت الألفاظ عليها ليدلّ عليها و هذا أمر لاخفاء له. هذا مضافاً إلى أنّ في التشبيه يكفي مجرّد المشابهة و لاحاجة إلى الاتحاد بين المشبّه و المشبّه به في جميع الجـهات. فمجرّد كون المشبّه به ذا أركان ثلاثة دون المشبّه لايضرّ في أصل مشابهتها في الوضع كما لايخفى.

و الأعجب من ذلك أنّه أورد في محاضراته أيضاً على اعتباريّة الارتباط بين اللفظ و المعنى بأنّ المراد إن كان اعتبار ذلك في الخارج من دون وجود اعتبار الملازمة في ذهن المخاطبين فهو غير معقول إذ لم يطّلع المخاطب عن الملازمة حتّى ينتقل من سماع اللفظ إلى المعنى و مع وجود اعتبار الملازمة في أذهانهم فهو لغو إذ مع اطّلاعهم على الملازمة الذهنيّة لا حاجة إلى اعتبار الملازمة في الخـارج و إن كـان المـراد اعـتبار الملازمة في الذهن فان اختصّ بذهن العالم بالملازمة فهو تحصيل الحاصل و إن كان أعمّ منه فهو لغو إذ الجاهل لم يطّلع عنها حتّى ينتقل عن سماع اللفظ إلى المعنى و ذلك لما حقّقناه من أنّ الواضع اعتبر الارتباط بين طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى مـن دون أخذ الوجود في طرفي الارتباط فالوجود خارجاً أو ذهناً أجنبيّ عن طرفي الارتباط الاعتباريّ في الوضع و الارتباط الاعتباريّ في الوضع كسائر الاعتبارات موجودة في

---

(١) المحاضرات ١/ ٤٤.

وعاء الاعتبار فمن علم بها بعد الاعتبار ترتّب الآثار عليها و في المقام إذا علم المستعمل بالارتباط الاعتباريّ انتقل من اللفظ إلى المعنى فلاتغفل.

عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهّد:

ثمّ لايخفى عليك أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فكما أنّ جعل الملكيّة أو الزوجيّة مقدور بواسطة صيغة الإيجاب و يجعلها الجاعل بواسطة صيغة الإيجاب من دون حاجة إلى القول بانتزاعيّة الملكيّة أو الزوجيّة من الأحكام التكليفيّة كما ذهب إليه جماعة بتوهّم عدم مقدوريّة جعل الاعتباريّات، كذلك في المقام يكون اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى أمراً مقدوراً بواسطة تعيين اللفظ على المعنى من دون حاجة إلى شيء آخر كالالتزام و التعهّد بأنّه متى أراد معنى و تعقّله و أراد إفهام الغير تكلّم بلفظ كذا حتّى إذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه كما في الدرر.[1] فارتباط اللفظ والمعنى مجعول اعتباريّ بواسطة تعيين الواضع الذي له صلاحيّة الاتباع و لاحاجة في الاعتبار المذكور إلى الالتزام المذكور و جعل الاختصاص و الارتباط أمراً انتزاعيّاً منه كما هو الواضح. و ربما يوجّه الالتزام المذكور بما حكي عن صاحب الدرر في تعليقات الدرر بأنّ جعل العلاقة بين اللفظ و ذات المعنى لايوجب إلاّ انتقال السامع متى سمعه و تصوّره إليه و أمّا إسناده التصوّر إلى المتلفّظ كما هو الغرض العمدة من الوضع ـ و إلاّ فصرف انتقاش المعنى التصوّريّ و الخطور بالبال ليس ثمرة للوضع فقطّ بل يحصل بقول:ماوضعت، فإنّه يوجب تذكّر السامع متى سمع اللفظ ـ فلا دليل عليه.[2]

---

(١) الدرر ١/٣٥.

(٢) نفس المصدر ١/٢٤٣.

حاصله أنّ الالتزام المذكور لازم في إسناد تصوّر المعنى إلى المتلفّظ.

و لكن يمكن أن يقال أوّلاً: أنّ إسناد المعنى إلى المتلفّظ من الاُمور المتأخّره عن الوضع و لامجال لتفسير الوضع بمايتأخّر عنه و ثانياً: أنّه يكفي في الإسناد أصالة عدم اللغويّة في كلام المتكلّم التي عبّر عنها بأصالة الاستعمال كما أنّه يحتاج في إسناد تصديق المعنى الحقيقيّ و إرادته دون سائر المعاني إلى أصالة الحقيقة. و ثالثاً: بأنّ غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلاّ أنّه حكمة الوضع و ليس دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لتفسير الوضع بالالتزام المذكور كما يظهر من محاضرات الأُصول حيث قال: و من هنا أي أنّ الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها ظهر أنّ حقيقة الوضع هي التعهّد و التباني النفسانيّ.(١)

هذا مضافاً إلى ما أورد عليه بعض مشايخنا من أنّ أخذ الالتزام في حقيقة الوضع كما عن النهاونديّ و صاحب الدرر و من تبعهما ممنوع من جهة أنّ لازمه عدم تمشّي الوضع ممّن يعلم أنّه لايبتلي بالاستعمال حتّى يتعهّد باستعمال الألفاظ عند إرادة المعنى و تعقّله و قصد تفهيمه كالعالم الذي يسئل عنه انتخاب الاسم و وضعه للمولود للتبرّك و هو خلاف الوجدان. اللّهمّ إلاّ أن يكتفى بالالتزام إمّا من نفسه أو من المستعمل و لكن مقتضاه هو عدم تحقّق الوضع قبل التزام المستعمل أو وكالته أو إمضائه لما أتى به الواضع في حقّه و هو كما ترى. على أنّ الالتزام المذكور لو كان دخيلاً في حقيقة الوضع لزم أن يكون استعمالات المستعملين من دون التعهّد المذكور استعمالات مجازيّة و لا أظنّ الالتزام بذلك.

---

(١) المحاضرات ١ / ٤٤.

تحليل الوضع و الدلالة:

ثمّ لايخفى عليك أنّ ما اخترناه في حقيقة الوضع يتحصّل في أنّ الواضع يعيّن اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما فالوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى و التعيين هو فعل صادر من الواضع كالإيجاب الصادر من البائع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتباريّ يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكيّة الحاصلة بفعل الموجب فالوضع أمر تكوينيّ و هو التعيين. و الارتباط و الاختصاص و هو لازم الوضع و التعيين امر اعتباريّ و هو المعبّر عنه بالدلالة الشأنيّة إذ هذه الرابطة الاعتباريّة بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر. ثمّ إنّ الدلالة الفعليّة يتوقّف على العلم بهذا الاعتبار فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصل الدلالة الفعليّة فالارتباط الاعتباريّ ليس بوضع بمعناه المصدريّ بل هو حاصل منه كما أنّ الدلالة الفعلية ليست بنفسها وضعاً بل متأخّرة عن الوضع بمراتب متعدّدة؛ الأولى: هو تعيين الواضع لفظاً للمعنى و الثانية: اعتبار الارتباط و الاختصاص بينهما، و الثالثة: هو علم السامع بتلك الأمور، و الرابعة: هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. فالتكوينيّ هو نفس التعيين و أمّا الارتباط فهو ليس إلاّ أمرا اعتباريّا و لايحتاج حصوله إلى التكرّر كما لايخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام السيّد الشهيد الصدر؛ حيث قال: و التحقيق أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكوينيّ للذهن البشريّ و هو أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر و هذا الربط بين تصوّرين تارة بصورة عفويّة كالربط بين سماع الزئير و تصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير و رؤية الأسد و أخرى

يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع إذ يربط بين اللفظ و تصوّر معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى و الاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلاّ طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى فسلك الاعتبار هو الصحيح و لكن بهذا المعنى و بذلك صحّ أن يقال أنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة اثارة أحدهما للآخر في الذهن.(١)

و الظاهر من كلامه أنّ الوضع هو نفس القرن و المقارنة بين تصوّر اللفظ و المعنى بحيث يستتبع تصوّر أحدهما تداعي تصوّر الآخر و هذا القرن ليس أمراً اعتبارياً بل هو أمر تكوينيّ و يؤيّد ذلك ما قاله بعض مقرّريه من أنّ الواضع بحسب الحقيقة يمارس عمليّة الإقران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ و هذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمّيّ (كثرة التكرار) سمّي بالوضع التعيّنيّ و إذا كان على أساس العامل الكيفيّ سمّي بالوضع التعيينيّ فالوضع ليس مجعولاً من المجعولات الانشائيّة و الاعتباريّة كالتمليك بعوض المجعول في باب البيع مثلاً و إنّما هو أمر تكوينيّ يتمثّل في إشراط مخصوص بين اللفظ و المعنى المحقّق لصغرى قانون الاستجابة الشرطيّة الذي هو قانون طبيعيّ و قد يستخدم الإنشاء لإيجاد هذا الإشراط كما في الوضع التعيينيّ و لكن هذا لايعني أنّ الإشراط هو المنشأ بل نفس الإنشاء بما هو عمليّة تكوينيّة تصدر خارجاً يحقّق الإشراط المطلوب.(٢)

و لايخفى عليك أنّ الوضع عنده هو نفس الإشراط و هو الاقتران بين اللفظ و المعنى و هو أمر تكوينيّ ولو من ناحية الإنشاء مع أنّ الوضع التعيينيّ عندنا هو تعيين

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانيه /٧٨.

(٢) بحوث في علم الأصول ١/ ٨٢.

اللفظ للمعنى عمّن له حقّ التعيين و هو أمر تكوينيّ يقصد به اعتبار الارتباط بين اللفظ و المعنى و ليس الإشراط و الإقران بين اللفظ و المعنى فعل الواضع و إنّما فعله هو التسمية و بعد فعله و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهة العلم بالملازمة الاعتباريّة و إن أراد أنّ التعيين فعل تكوينيّ فلا كلام فيه لأنّ تعيين لفظ لمعنى كنصب علم على رأس الفرسخ أمر تكوينيّ و قد ذكرنا أنّ تعيين اللفظ للمعنى أمر تكوينيّ و إن أراد منه أنّ الارتباط و الاختصاص أمر تكوينيّ ففيه منع جدّاً إذ ليس له مطابق في الأعيان فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعيّ اللفظ و المعنى دون الموجود منهما في الخارج أو في الذهن بل هو من الأُمور الاعتباريّة التي يعتبرها الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتباريّات التي يعتبرها العرف أو الشارع فبعد تحقّق هذه الاعتبار بالوضع و هو تعيين اللفظ للمعنى تتحقّق الدلالة الشأنيّة و الانتقال من أحدهما إلى الآخر لمن علم بهذا الاعتبار هذا مضافاً إلى أنّ الاستجابة الشرطيّة تتقوّم بالتكرار مع أنّ الواضع لم يتكرّر الوضع حتى تتحقّق الاستجابة المذكورة كما لايخفى. بل الواضع اعتبر الارتباط بين اللفظ و المعنى و جعل الملازمة بينهما بالتعيين و تخصيص اللفظ به مرّة واحدة و لايتوقّف هذا الاعتبار على رؤية الناس و مشاهدتهم بل كثيراً ما لم يطّلعوا عليه إلاّ بعد الاعتبار فقياس المقام بموارد اقتران الطبيعيّ بين الشيئين في مشهد الناس كما ترى.

و لعلّ ما ذكره يناسب الوضع التعيّنيّ فإنّ كثرة التلفّظ بلفظ خاصّ و إرادة معنى خاصّ منه ولو مع القرينة توجب الأُنس و الملازمة بينهما تكويناً في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر و في الوضع التعيّنيّ إقران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ يتكرّر بحيث يربط بينهما ربطاً تكوينياً في أذهان المخاطبين و معه إذا تصوّر أحدهما تداعى تصوّر الآخر و لكن الوضع التعيّنيّ ليس بوضع حقيقة لأنّ الوضع بمعناه المصدريّ ليس إلاّ هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل

المصدر يكون نفس الارتباط الاعتباريّ الحاصل بتعيين الواضع و أمّا الوضع التعيّنيّ فهو ليس إلاّ إقران تصوّر اللفظ مع تصوّر المعنى في الاستعمالات المتكرّرة تكـويناً بحيث يحصل القرن و الأُنس بينهما تكويناً على نحو يتداعى تصوّر أحدهمـا تـصوّر الآخر و تسميته بالوضع مسامحة فافهم.

التنزيل و الهو هويّة:

ثمّ إنّ الوضع على المختار هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما كما أنّ نصب العَلَم على رأس الفرسخ لاعتبار الاختصاص بينه و بين الوصول إلى حدّ الفرسخ فكما أنّ في الثاني لاتنزيل بين العَلَم المنصوب و الفرسخ، كذلك في الوضع، لاتنزيل بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجوداً لفظيّاً للمعنى بل التنزيل المذكور يحتاج إلى مؤونة زائدة و لادليل و لا شاهد عليه عدا ما استشهد به عليه من سراية القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعمّ، إذ السراية معقولة أيضاً فيما إذا كان اللفظ علامة على المعنى فلاتختصّ بصورة التنزيل و الهو هويّة. ألا ترى أنّ العَلَم المنصوب للعزاء يوجب الحزن. و عدا ما في منتهى الأُصول من أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلاّ فيما إذا كانت بينهما هو هويّة و اتّحاد.(١)

مع أنّ إلقاء المعاني يكون من جهة ارتباطها بالألفاظ ارتباطاً أكيداً لا من جهة أنّ الألفاظ تكون وجوداً لفظيّاً للمعاني كما أنّ الانتقال مـن العـلم المـنصوب إلى حـدّ الفرسخ من جهة الارتباط الذي يكون بينهما ارتباطاً مؤكّداً لا من جهة تنزيل العَلَم المنصوب بمنزلة حدّ الفرسخ و بالجملة الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بـين

---

(١) منتهى الأُصول ١/ ١٥.

العَلَم المنصوب و حدّ الفرسخ أو بين سائر الدوالّ و مداليلها يكون من الملازمات الاعتباريّة و من المعلوم أنّ حكم الملازمة الاعتباريّة كحكم الملازمة الواقعيّة فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيّين إلى الآخر من جهة الملازمة الواقعيّة لا من جهة التنزيل و الهو هويّة كذلك في الملازمة الاعتباريّة فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أنّ الهو هويّة و فناء الألفاظ في المعاني بحيث يلقي المتكلّم إلى المخاطب المعاني لا الألفاظ ينافي التنزيل فإنّ مقتضى التنزيل هو استقلال المنزّل في مقابل المنزّل عليه حتّى تترتّب عليه آثار المنزّل عليه كما يكون كذلك في مثل قولهم: هذا الرجل أسد. و هو لايساعد مع فناء اللفظ في المعنى بحيث يكون اللفظ وجودا لفظيّا للمعنى، هكذا قال أستاذنا الفريد؛ فتأمّل.

و كيف كان فلايكون اللفظ وجوداً لفظيّاً للمعاني و عليه فما حكي عنهم من جعل اللفظ وجوداً لفظيّاً للمعاني محمول على العناية فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أيضا أنّ المرآتيّة عن المعنى و الحكاية عنه من آثار الارتباط و اختصاص اللفظ بالمعنى المجعول بتعيين الواضع و ليست غير الدلالة الفعليّة إذ بعد العلم بالوضع و اعتبار الارتباط يكون اللفظ حاكياً عن المعنى و مرآتاً و علامة له.

في صحّة تقسيم الوضع إلى التعيينيّ و التعيّنيّ و عدمها:

ثمّ إنّ تقسيم الوضع إلى التعيينيّ و التعيّنيّ كما ذهب إليه في الكفاية منظور فيه بما ذكره بعض مشايخنا تبعاً لنهاية الأُصول من أنّ تعيين لفظ لمعنى و تخصيصه به فرع القصد و هو مفقود في التعيّنيّ فالوضع بالمعنى المصدريّ لايقبل التقسيم المذكور و أمّا بمعناه الاسم المصدريّ اللازم من الوضع بالمعنى المصدريّ و هو الارتباط و الاختصاص قابل للتقسيم المذكور.

قال المحقّق الإصفهانيّ؛: و أمّا على ماذكرنا من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الواضع

فلاجامع بينهما بل الوضع التعيّنيّ يشترك مع التعيينيّ في نتيجة الأمر إذ كما أنّ اعتبار الواضع يوجب الملازمة بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى كذلك كثرة الاستعمال توجب استيناس أذهان اهل المحاورة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاورة على حدّ اعتبار الواضع فإنّه لغو بعد حصول النتيجة.(١)

و لكن الارتباط الحاصل من كثرة الاستعمال ليس ارتباطاً اعتباريّاً بل هو أمر تكوينيّ يكون العلم بأحدهما موجباً لتداعي الآخر فلاتغفل.

* * * *

المقام الثاني: أقسام الوضع:

و لايخفى أنّ الوضع يتقوّم باللفظ و المعنى و لكلّ واحد منها انقسامات:

أقسام الوضع باعتبار اللفظ:

ينقسم الوضع باعتبار اللفظ إلى أربعة أقسام لأنّ الواضع يلاحظ و يتصوّر:

١ ـ طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيأته و يضعها بإزاء المعنى بحيث لايحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى معيّن و وضع آخر فإذا وضع ذلك اللفظ بالملاحظة المذكورة للمعنى تعيّن له حيثما وجد من غير أن يحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر بل يتعيّن له بذلك الوضع و هو واقع شائع في أهل الوضع، فالوضع حينئذٍ عامّ و الموضوع أيضاً عامّ.

٢ ـ طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيأته و يضعها الواضع بإزاء المعنى المقصود بعد

---

(١) نهاية الدراية ١/٢١.

ملاحظة خصوص مصاديقها بواسطتها فالوضع حينئذٍ عامّ و الموضوع خاصّ و لكن هذه الملاحظة لاحاجة إليها و لم تكن شائعة عند أهل الوضع و لذا قال في هداية المسترشدين: إنّ الاعتبار المذكور تعسّف ركيك لا داعي إلى الالتزام به و لا إلى احتماله في المقام مع ظهور خلافه.[1]

٣ ـ شخص لفظ خاصّ و يضعه بنفسه للمعنى فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع أيضاً خاصّاً و لاريب في فساده فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد هذه الطبيعة للمعنى و إنّما تكون مشابهة للموضوع و ليست بموضوعة مع أنّ الألفاظ عند أهل الوضع و المحاورة موضوعة بلا ريب.

٤ ـ شخص لفظ خاصّ و يعتبر وجهاً للطبيعة الكلّيّة فيضع طبيعة اللفظ للمعنى فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع عامّاً و لكنّه غير ممكن لأنّ الشخص لايكون وجهاً للطبيعة الكلّيّة إذ لاتتحقّق فيه إلاّ حصّة منها فكيف تكون الحصّة وجهاً للطبيعة بما هي الطبيعة نعم يمكن الانتقال منها إلى الطبيعة و ملاحظتها و وضعها للمعنى فيؤول إلى القسم الأوّل كما لايخفى.

فينحصر الأقسام في الأربعة:

١ ـ الوضع العامّ و الموضوع العامّ

٢ ـ الوضع العامّ و الموضوع الخاصّ

٣ ـ الوضع الخاصّ و الموضوع الخاصّ

٤ ـ الوضع الخاصّ و الموضوع العامّ

و قد عرفت أنّ الواقع هو الأوّل دون الثاني لتعسّفه و دون الثالث لعدم الفائدة و خلاف الواقع و دون الرابع لعدم إمكانه.

---

(١) هداية المسترشدين/٢٦.

أقسام الوضع باعتبار المعنى:

ينقسم الوضع باعتبار المعنى إلى أربعة أقسام:

١ ـ الوضع العامّ و الموضوع له العامّ

٢ ـ الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ

٣ ـ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ

٤ ـ الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ

لا إشكال في وقوع الاوّل و الثاني فإنّ الواضع يلاحظ إمّا طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قباله كأسماء الأجناس و لاريب في إمكانه و وقوعه، أو ماهيّة شخص خاصّ و يضع اللفظ في قباله كأسماء الأعلام و لاريب في وقوعه أيضاً.

إمكان الثالث:

يمكن للواضع أن يلاحظ طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبال مصاديق ذلك المعنى العامّ و هو كما في الكفاية ممكن لأنّ العامّ من وجوه تلك المصاديق و معرفة وجه الشيء معرفته بوجه (بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لايكون وجهاً للعامّ و لا لسائر الأفراد فلايكون معرفته و تصوّره معرفة للعامّ و لامعرفة لسائر الأفراد ولو بوجه لأنّ الخاصّ حصّة من العامّ و لا غير) و عليه فبعد ملاحظة طبيعة المعنى العامّ و وضع اللفظ في قبال مصاديق ذلك المعنى العامّ يصير اللفظ كأنّه موضوعاً لكلّ واحد من المصاديق و لذا قال في منتهى الأُصول يصير هذا القسم من قبيل ما هو متّحد اللفظ و متكثّر المعنى و يكون في الحقيقة من قبيل المشترك اللفظيّ لأنّ المشترك اللفظيّ حقيقة عبارة عن كون لفظ واحد موضوعا لمعاني متعدّدة سواء كان بأوضاع متعدّدة منفصلة بعضها من بعض أو يجمعها في لحاظ واحد.

و لكن أورد على إمكان هذا القسم في تهذيب الأُصول بأنّ كلّ مفهوم لايحكي إلاّ عمّا هو بحذائه و يمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه و غيره و الخصوصيّات و إن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلاّ أنّها تغايره عنواناً و ماهيّة فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآة له فالقسم الثالث و القسم الرابع سيّان في الامتناع إذ العنوان العامّ كالإنسان لايحكي إلاّ عن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطيّ و الحكاية فرع الدخول في الموضوع له. و إن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان و الظاهر كفاية الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجماليّ آلة للوضع لأفراده و لايحتاج إلى تصوّرها تفصيلاً بل ربما يمتنع لعدم تناهيها. و بذلك يظهر ضعف ما ربما يقال إنّ الطبيعة كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامدة يمكن لحاظها سارية في أفرادها متحدة في مصاديقها و عليه تكون عين الخارج و نفس المصاديق ضرورة اتّحاد الماهيّة و الوجود في الخارج و الانفصال إنّما هو في الذهن فتصحّ مرآتيتها للأفراد. وجه الضعف أنّ الاتّحاد الخارجيّ لايصحّح الحكاية و إلاّ لكانت الأعراض حاكية عن جواهرها و من الواضح أنّ المشخّصات غير داخلة في مفهوم العامّ فكيف يحكي عنها و الحكاية تدور مدار الوضع و الدخول في الموضوع له.(١)

يمكن أن يقال إنّ كلّ فرد من أفراد العامّ واجد لحصّة من الطبيعة و بها تتحقّق فرديّته للعامّ من دون دخل لسائر المشخّصات و إن كانت ملازمة لها في الخارج فالجامع الكلّيّ حاك عن حصصه المحقّقة في الخارج دون سائر المشخّصات الملازمة لها و لاضير فيه لأنّ اللازم في الوضع للفرد هو ملاحظة الحصص المعروضة للعوارض

(١) تهذيب الأُصول ١/١٥ـ١٦.

بوجه كوجه العامّ و لايلزم ملاحظة سائر الخصوصيّات التي تكون متحدة مع حصّة العامّ و ليس لها دخالة في فرديّتها للعامّ نعم لو أُريد أن يكون العامّ وجهاً للمركّب من الحصص و الخصوصيّات العارضة عليها لما كان ذلك ممكناً إذ كلّ مفهوم لايحكي إلاّ عمّا بحذائه إلاّ إذا انتزع من الأفراد الخاصّة بما هي خاصّة عنوان ثانويّ يصلح لأن يكون مشيراً إليها كعنوان ما في الذمة الذي أُشير به إلى ما اشتغلت الذمّة به من أنواع الصلوات فيمكن أن يتصوّر العنوان الانتزاعيّ من المركّبات المذكورة و يضع اللفظ لمناشيء الانتزاع كما لايخفى.

لايقال: تصوّر النوع و وضع اللفظ بإزاء الحصص المحقّقة لأفراد النوع الملحوظ لايوجب أن يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً لأنّ الموضوع له و إن كان أفراد ذلك النوع إلاّ أنّها حيث كانت غير متصوّرة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآة لملاحظتها يكون الوضع و الموضوع له نوعيّاً و عامّاً.(١)

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك لأنّ ملاحظة النوع و حكايته عن حصصه تكفي في كون الموضوع له هو آحاد الطبيعة فلا وجه لما يظهر من كلام صاحب هداية المسترشدين في تقسيمات ملاحظة وضع اللفظ.

و لا داعي لنا إلى ملاحظة الخصوصيّات العارضة على الحصص لأنّ منشأ اعتبار هذا القسم هو كما أفاد أُستاذنا الفريدﷺ أنّ العضديّ و أتباعه لما رأوا استعمال المبهمات كالإشارات و الموصولات في الخارجيّات و الجزئيّات دون الكلّيّات، ذهبوا في الوضع إلى اعتبار هذا القسم في مثلها إذ لايمكن بدون ملاحظة عنوان العامّ ملاحظة كلّ حصّة و وضع اللفظ بإزائها لعدم انتهاء الحصص و عدم إمكان إحضارها في الذهن عند الوضع هذا بخلاف إحضارها بوجه العامّ الحاكي عنها فإنّه ممكن و قد اكتفوا في

---

(١) هداية المسترشدين/٢٦.

ملاحظة الجزئيّات و الخارجيات بملاحظتها بعنوان أنّ كلّ واحد منها حصّة من الكلّيّ العامّ لأنّها تكفي في جواز استعمال اسم الإشارة في الجزئيّ الخارجيّ دون الكلّيّ و لاحاجة إلى أزيد من ذلك كملاحظة سائر الخصوصيات العارضة على الحصص الوجوديّة الجزئيّة الخارجيّة.

عدم الحاجة إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص:

ثمّ لايخفى عليك بعد الإحاطة بما ذكرناه أنّه لاحاجة لنا في الحكاية عن الحصص الخارجيّة فيما يكون مهمّاً لنا في الوضع إلى تقييد العنوان العامّ بمفهوم الفرد و الشخص بعد ملاحظة العنوان الكلّيّ عنواناً استغراقيّاً لأفراده و حصصه كما في القضيّة المحصورة لأنّ ملاحظة العنوان العامّ بالنحو المذكور تغني عن ضميمة العنوان الانتزاعيّ المذكور كالشخص أو الفرد الذي يكون من المعقولات الثانويّة بعد عدم دخالة الخصوصيّات العارضة في الوضع.

و ممّا ذكر يظهر الإشكال أيضاً فيما ذهب إليه صاحب المحاضرات في الأُصول من لزوم ملاحظة العناوين الكلّيّة الانتزاعيّة من الأشخاص و الأفراد كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق و قال لأنّها تحكي في مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال فإنّها وجه لها و تصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان هذا بخلاف المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر و الأعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك فإنّها لاتحكي في مقام اللحاظ و التصوّر إلاّ عن أنفسها و هي الجهة الجامعة بين الأفراد و المصاديق.(١)

و أنت خبير بأنّ اللازم في حال الوضع في مثل المبهمات و الإشارات إن كان

---

(١) المحاضرات ١/ ٥٠ ـ ٥١.

ملاحظة خصوصيّات العارضة ولو بنحو الإجمال فـلاسبيل إلى ذلك إلاّ بمـلاحظة العناوين الثانويّة كعنوان الشخص و الفرد و أمّا إذا كان اللازم هو ملاحظة مصاديق الكلّيّ بما هو كلّيّ من حصص العنوان العامّ الكلّيّ فلاحاجة بعد ملاحظة العنوان العامّ الكلّيّ الاستغراقيّ إلى ملاحظة العناوين الانتزاعيّة و لا إلى عنوان آخـر يـتّحد مـع الأفراد و الأشخاص لأنّ العنوان الكـلّيّ أيـضاً يحكـي عـن حـصصه و مـصاديقه الخارجيّة.

لايقال: إنّ الحصص أفراد تحليليّ يعرفها العقل بعد تجـريدها عـن العـوارض و المشخّصات فلايصلح ملاحظة العام الكلّيّ لملاحظة الأفراد الخـارجـيّة التي تكـون مركّبة من الحصص و العوارض و المشخّصات بل يحتاج إلى العناوين الانتزاعيّة التي تحكي عن المركّبات كمفهوم الشخص أو مفهوم الفرد.

لأنّا نقول: كما أنّ للكلّيّ الطبيعيّ حصص ذهـنيّة كـذلك له حـصص خـارجـيّة فلاحظة الكلّيّ بما هو كلّيّ لاتنفكّ عن حصصه كما في القضية المحصورة فكيف لايكون حاكياً عن حصصها و مجرّد كون مـدركها العـقل و الذهـن لايـوجب اخـتصاص الحصص بالذهن و عليه فحيث لايلزم عند الوضع مـلاحظة الأفـراد بمـا لهـا مـن العوارض و الخصوصيّات يكتفى بملاحظتها بما يكون وجهاً لها كالكلّيّ الطبيعيّ و هو يحكي عن معروض العوارض في الخارج و هي الحصص الإنسانيّة مثلاً فيما إذا لوحظ الإنسان فلا تغفل.

صحّة جعل العلاقة بين اللفظ و الخارج بتوسيط العامّ:

ربما يقال إن استحضر مفهوم الإنسان و وضع اللفظ له ملاحظاً إيّاه على وجـه حاك عن الخارج بحيث يكون المقصود قيام العلاقة الوضعيّة بالمحكيّ و المفنيّ فيه فهذا غير معقول في المقام لأنّ مفهوم الإنسان لايكون فانياً في المفاهيم الجزئيّة بل في الواقع

الخارجيّ المحكيّ فيؤدّي ذلك إلى إقامة العلاقة الوضعيّة بين اللفظ و الخارج ابتداء و هو باطل لأنّ طرف العلاقة الوضعيّة يجب أن يكون مفهوماً دائماً. نعم لو أمكن أن يلحظ مفهوم الإنسان فانياً في المفاهيم الجزئيّة و يوضع له اللفظ بهذا اللحاظ لحصل مدّعي الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ على مقصوده و لكنّه غير صحيح لأنّ المفهوم الكلّيّ و المفهوم الجزئيّ متباينان و إن كانا متّحدين صدقاً للحاظ محكيّها.[1] انتهى

و فيه أنّ مفهوم الإنسان يكون فانياً في حصصه الخارجيّة لا في المفاهيم الجزئيّة و لكن معذلك ليست إقامة العلاقة الوضعيّة بين اللفظ و الخارج ابتدائيّاً حتّى تكون باطلاً بل تكون العلاقة بسبب توسيط مفهوم كلّيّ الإنسان الحاكي عن حصصه الخارجيّة الموجودة بالعرض بتبع الوجود بناء على أصالة الوجود كما لايخفى.

و بالجملة بعد ملاحظة مصاديق الكلّيّ عن طريق وجهها الكلّيّ صار الوضع فيه كوضع الخاصّ لكلّ واحد واحد من المصاديق فكما لا إشكال في وضع اللفظ لكلّ واحد واحد من الحصص الخارجيّة بعد ملاحظة كلّ واحد واحد مستقلاً و وضع اللفظ له إن أمكن، كذلك لا اشكال في صحّة وضع اللفظ لكلّ واحد واحد من الحصص الخارجيّة بعد ملاحظة عنوان كلّيّ يكون وجهاً لجميع الآحاد.

إن قلت: إنّ الوضع الخاصّ للخارجيّ الجزئيّ يؤول إلى الوضع لماهيّته الخاصّة المتّحدة مع الوجود الخارجيّ و لذا لايضرّ بالوضع التغييرات الحادثة في الموضوع له.

قلنا: مآل الوضع بتوسيط العامّ أيضاً إلى ذلك إذ لافرق بينهما إلاّ في وحدة الوضع و تعدّده كما لايخفى.

و لعمري إنّ القسم الثالث ممكن لا إشكال فيه و لاحاجة فيه إلى هذه التطويلات.

---

(1) بحوث في علم الأصول ٨٨/١.

امتناع الرابع:

و لايخفى أنّ ملاحظة الواضع حين الوضع ماهيّة الخاصّ و حصّة من الكلّيّ و وضع اللفظ بإزاء المعنى الكلّيّ العامّ غير ممكن لأنّ حصّة من الكلّيّ لايمكن أن تكون وجهاً للكلّيّ بما هو كلّيّ كما لاتكون وجهاً لسائر الأفراد و لذا لاتحمل على الكلّيّ و لا على سائر الأفراد فلايقال: الإنسان الكلّيّ زيد. كما لايقال: عمرو أو غيره زيد. بخلاف العكس فإنّ الكلّيّ وجه لجميع حصصه و أمكن معرفتها بمعرفته و لذا يحمل عليها و يقال: زيد (و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان) إنسان. و عليه فلا يمكن القسم الرابع من أقسام الوضع كما ذهب إليه في الكفاية.

و لكن في الدرر: يمكن أن يتصوّر هذا القسم أعني ما يكون الوضع فيه خاصّاً و الموضوع له عامّاً فيما إذا تصوّر شخصاً و جزئيّاً خارجيّاً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالاً باشتماله على جامع مشترك بينه و بين باقي الأفراد مثله كما إذا رأى جسماً من بعيد و لم يعلم بأنّه حيوان أو جماد و على أي حال لم يعلم أنّه داخل في أي نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص في الواقع فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئيّ المتصوّر لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعقّلاً عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص. و الحاصل أنّه كما يمكن أن يكون العامّ وجهاً لملاحظة الخاصّ لمكان الاتحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهاً و مرآة لملاحظة العامّ لعين تلك الجهة.[1]

و فيه كما أورد عليه أستاذنا الداماد﴿ره﴾ أنّه ممنوع لأنّ رؤية الخاصّ في مفروض

(١) الدرر ١/٣٦.

كلامه تتداعى و توجب الانتقال من الجزئيّ الخـارجيّ إلى عنوان آخر كلّيّ يكـون متّحداً مع هذا الشخص و غيره من أمثاله. ثمّ بلحاظ هذا العنوان الكلّيّ يوضع اللفظ لأفراده من حيوان أو جماد فيصير المفروض من أقسام الوضع العامّ و المـوضوع له الخاصّ. انتهى

أو يوضع اللفظ بلحاظ هذا العنوان الكلّيّ لنفس هذا الكلّيّ فيصير المفروض من أقسام الوضع العامّ و الموضوع له العامّ فالعامّ يكون وجهاً للأفراد من دون حاجة إلى لحاظ آخر بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى توسيط عنوان كلّيّ آخر كعنوان مايكون نوعاً لهذا و أمثاله فالفرق بينهما موجود.

لايقال: إنّ العامّ مغاير للأفراد في ظرف الذهن و التحليل و إن كانا متّحدين في الخارج لأنّ العامّ يكون بإزاء الموجود في الذهن عند تعريته عن الوجود الذهـنيّ و الوجود الخارجيّ و عن العدم هذا بخلاف الأفراد الخارجيّة التي كـانت مـوجودة و عليه فلايمكن لحاظ أحد المتغايرين بلحاظ الآخر إلاّ بتوسيط عنوان آخر كمفهوم ما هو مندرج تحت العامّ و عليه فلا فرق بين العامّ و الخاصّ في احتياجهما في كـونهما وجهاً للآخر إلى توسيط عنوان آخر و الفرق بينهما في أنّ مفهوم ما هو مندرج تحته في العامّ يوجب لحاظ الأفراد إجمالاً و مفهوم ما يكون نوعاً لهذا في الخاصّ يوجب ملاحظة النوع إجمالاً.[1]

لأنّا نقول: العامّ الذي يكون وجهاً لافراده هو العامّ الاستغراقيّ لا العامّ الطبيعيّ و من المعلوم أنّ الاستغراقيّ لايحتاج في إراءة أفـراده إلى عـنوان آخـر لأنّ العـامّ الاستغراقيّ عين كلّ فرد من أفراده بخلاف الطبيعيّ فإنّه لحاظ ما لايمتنع صدقه على كثيرين و من المعلوم أنّ لحاظ ما لايمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين و

---

(1) نفس المصدر ١ / ٢٤٤.

عليه فالعامّ الاستغراقيّ يوجب إراءة الأفراد من دون حاجة إلى عنوان آخر بخلاف الخاصّ فإنّه لايوجب إراءة العامّ من دون توسيط عنوان آخر و هو ما يكون نوعاً لهذا و أمثاله فالفرق بين العامّ و الخاصّ متحقّق كما لايخفى.

ثمّ إنّ الاتحاد و ان أوجب المرآتيّة و لكن ذلك تابع لدائرة الاتحاد فحيث كان العامّ الاستغراقيّ متّحداً مع جميع مصاديقه يكون وجهاً لجميعها و أمّا الخاصّ المتّحد مع الكلّيّ الطبيعيّ الذي معه لايحكي إلاّ عن الكلّيّ الطبيعيّ المتّحد معه لأنّه متّحد معه لا مع غيره فلايحكي عن الكلّيّ الطبيعيّ الآخر و لا عن الكلّيّ الاستغراقيّ فحكايته عن غير الكلّيّ الطبيعيّ الذي معه غير معقولة كما لايخفى.

هل تكون المعاني الحرفيّة من القسم الأوّل أو الثالث؟

لايخفى عليك أنّه ذهب في الكفاية إلى أنّ الآليّة و الاستقلاليّة من أنحاء الاستعمال فلافرق عنده بين الاسم و الحرف في المعنى إلاّ من جهة اختصاص كلّ منهما بوضع حيث أنّ الاسم موضوع ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه و الحرف موضوع ليراد منه معناه لا كذلك و هذا هو السرّ في عدم جواز استعمال كلّ واحد في موضع الآخر و إن اتّفقا في الموضوع له. و عليه فالحرف عنده كالاسم في كون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً و يدخل في القسم الأوّل لا القسم الثالث.

و هكذا الأسماء الإشارات و الموصولات و الضمائر فإنّ الإشارة إلى الحاضر أو الغائب لم‌تؤخذ في المعنى و إنّما هي من أنحاء الاستعمال.

و فيه كما عن أستاذنا المحقّق الداماد‌ رحمه الله أنّه إن أُريد بذلك اشتراط الواضع على المستعملين أن لايستعملوا إلاّ كذلك ففيه أنّه لاملزم للعمل بذلك الشرط بعد استعمال اللفظ في معناه الموضوع له. و إن أُريد به أنّ غرض الواضع هو استعمال المستعملين الحرف عند إرادة كذا و استعمال الاسم عند إرادة كذا ففيه أنّ غرض الواضع من

الدواعي للوضع و الدواعي لايوجب تضييقاً في الموضوع له كما أنّ إنشاء المعاملات لايتقيّد بالدواعي و لذا لايكون خيار لمن اشترى شيئاً بداعٍ خاصّ فتخلّف عنه فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى ما أورد عليه في نهاية الأُصول من أنّ الفرق بين المعنى الاسميّ و الحرفيّ فرق جوهريّ ذاتيّ و أنّ المفهوم الاسميّ مفهوم مستقلّ كلّيّ و المعنى الأدويّ حقيقة ربطيّة مندكّة في الطرفين و أين أحدهما من الآخر و ليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع أو لحاظه و بذلك يعلم أيضاً أنّ الخصوصيّة في المقام ليست هي الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً حتّى يرد عليه الإشكالات الثلاثة: من أنّه يلزم وجود لحاظ آخر متعلّق به حين الاستعمال بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في الاستعمال و هو كما ترى و أنّه يلزم أن لايصدق على الخارجيّات إذ اللحاظ أمر ذهنيّ فامتنع امتثال مثل: سر من البصرة إلاّ بالتجريد و من أنّه ليس لحاظ الآليّة في الحروف إلاّ كلحاظ الاستقلال في الأسماء و كما لايكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها فكذلك ذاك اللحاظ في الحروف.

بل المعنى الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ حيث أنّ المراد به حقيقة الربط و مصداقه المتحقّق بتبع الطرفين و لا محالة يكون جزئيّاً حقيقيّاً و لا ينافي ذلك كلّيّة الطرفين و المرتبطين فالنسبة الخبريّة الموجودة في قولنا الإنسان كاتب مثلاً، نسبة جزئيّة خاصّة بها تحقّق الربط بين الموضوع و المحمول مثل النسبة المتحقّقة في قولنا زيد قائم و ذلك لأنّ النسبة المتحقّقة في القضيّة الملفوظة و المعقولة ليست إلاّ عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع و قولنا: الإنسان كاتب قضيّة واحدة فلها موضوع واحد و محمول واحد و نسبة واحدة و كذلك الربط الابتدائيّ المتحقّق في قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة، ربط جزئيّ بها تحقّق الارتباط بين مفهوم السير و البصرة مثل الربط المتحقّق في قولنا سرت من البصرة بلا تفاوت أصلاً و بالجملة فحقيقة الربط ليست إلاّ اتّصال الطرفين

و المرتبطين لا مفهوم الاتّصال بل ما يكون بالحمل الشائع اتّصالاً و هو معنى شخصيّ متقوّم بالطرفين و إن كان الطرفان كلّيّين.

فالحرف مستعمل في معنى جزئيّ حتّى فيما إذا كان طرفاه كلّيين و لكن ينحلّ بنظر العرف إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديدة هذا مضافاً إلى توجيه آخر في ربط الكلّيات ذكره سيّدنا الإمام المجاهد‍‍ في تهذيب الأُصول فراجع.[١] و قال أيضاً في نهاية الأُصول إنّ المعنى الحرفيّ عبارة عن المفهوم الاندكاكيّ الذي به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلّة و يكون بحسب اللحاظ من خصوصيّات المفاهيم المستقلّة و المعنى الاسميّ عبارة عن المفاهيم المستقلّة المتفرّقة في حدّ ذاتها و بعبارة أُخرى حقيقة الارتباط و التخصّص المتحقّق في الخارج بنحو الفناء و الاندكاك في الطرفين إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجيّ يكون معنى أدويّاً و إن انتزع عنها مفهوم مستقلّ ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين يصير مفهوماً اسمياً. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائيّة المنتزعة عن الطرفين و الملحوظة بحيالها في قبال الطرفين بحيث صارت بنفسه طرف يحتاج الى الربط و لفظة: «مِن»، موضوعة لحقيقة الارتباط الابتدائيّ التي توجد في الذهن بنحو الاندكاك في الطرفين كما في الخارج و بها يحصل الربط بينهما و بهذا البيان ظهر أنّ الفرق بين المعنى الحرفيّ و المفهوم الاسميّ فرق جوهريّ ذاتيّ و أنّهما سنخان من المعنى وضع لأحدهما الاسم و للآخر الحرف. و ظهر أيضاً أنّ الموضوع له في الحروف لايعقل أن يكون عامّاً لما عرفت من أنّ الموضوع له لكلمة «من» مثلاً ليس هو مفهوم الابتدائيّة الذي هو معنى كلّيّ بل هو حقيقة الارتباط الابتدائيّ الخاصّ المندكّ في الطرفين و بعبارة أُخرى المعنى الحرفيّ عبارة عن حقيقة الربط و مصداقه الخاصّ المتحقّق بتبع الطرفين

---

(١) تهذيب الأُصول ١/٣١-٣٢.

و هي الموضوع له لكلمة من مثلاً فيكون الموضوع له للحروف خاصّاً لامحالة.[١]

و عليه فالوضع في الحروف يكون عامّاً و الموضوع له خاصّاً إذ ليس للمعنى الحرفيّ جامع كلّيّ ينطبق على أفراده لأنّ كلّ ما فرض جامعاً له لزم أن يكون ربطاً بالحمل الشائع الصناعيّ و إلاّ لزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ آلة للغير و مندكّة فيه فلايتصوّر للمعنى الحرفيّ إلاّ صورة الاندكاك الخارجيّ و هو جزئيّ و ليس بكلّيّ فيتوصّل للوضع على المعاني الجزئيّة الحرفيّة بالمفاهيم الأُخر التي ليست جامعاً لها بل تكون بمنزلة عنوان مشير إليها كمفهوم الابتداء الآليّ فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و لذا قال في تهذيب الأُصول: المعنى الذي هذا شأنه الموصوف بأنّه لايستقلّ جوهراً و وجوداً و دلالة و كيفيّة لايتصوّر له جامع كلّيّ ينطبق على أفراده و يحكي عن مصاديقه لأنّ الجامع على فرضه يجب أن يكون من سنخ المعاني الحرفيّة فلابدّ و أن يكون ربطاً بالحمل الشائع و إلاّ انقلب معناً اسميّاً و كونه ربطاً بالحمل الشائع يلازم فرديّته و هو خلف بل لابدّ عند الوضع من التوصّل ببعض العناوين الاسميّة التي لاتكون جامعاً ذاتيّاً لها و لايمكن إيقاع الربط بها كمفهوم الابتداء الآليّ و النسبة ممّا لاتكون من سنخ المعاني الحرفيّة فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافّة بعد عموم وضعها.[٢] انتهى

فالوضع في الحروف و أشباهها من باب القسم الثالث.

و إليه ذهب المحقّق الإصفهانيّ حيث قال: إنّ أنحاء النسب الحقيقيّة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلّقيّة و لايعقل انسلاخها عن هذا

---

(١) نهاية الأُصول ١/١٧ـ١٩.

(٢) تهذيب الاصول ١/٣١.

الشأن و الوجود ذهنيّاً كان أو عينيّاً مبرز لأحكامها و مظهر لأحوالها لا أنّ النسبة و التعلّقيّة بأحد الوجودين كي لايكون فرق بين الاسم و الحرف في حدّ ذات المعنى و حيث أنّ ذات النسبة تعلّقيّة فلا جامع ذاتيّ بين أنحائها لأنّ إلغاء التعلّق منها إخراج لها عن النسبيّة فلابدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنوانيّ يجمع شتاتها بل تلاحظ به و حيث أنّ النسبة بين عنوان الكذائيّة و معنوناتها نسبة الأعمّ و الأخصّ كان الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.[1] انتهى

هذا كلّه بناء على عدم تصور الجامع الذاتيّ للمعاني الحرفيّة و أمّا مع تصوّره فالموضوع له في الحروف كالوضع عامّ، ذهب أستاذنا العراقيّ مدّ ظلّه العالي في حاشيته على الدرر للمحقّق الحائريّ﴿ إلى إمكان تصوّر الجامع حيث قال: قلت: ينتزع العقل ممّا بين المعاني الجزئيّة جامعاً بلا مؤونة زائدة في المقام على سائر المقامات فكما يتصوّر الظرفيّة المندكّة في المحلّ الخاصّ كذلك يتصوّر أيضاً مطلق الظرفيّة المندكّة في محلّ مّا و الاحتياج إلى محلّ مّا هنا نظير الاحتياج إلى فاعل مّا في النسب المستفادة من الأفعال ألا ترى أنّ لفظ ضرب في قولك: ضرب زيد قبل مجيء كلمة زيد يدل على النسبة إلى فاعل مّا و هذا المعنى العامّ هو المتصوّر حال استعمال الحروف ألا ترى أنّ الوجدان يشهد بأنّ كلمة: في، في جميع القضايا يكون بمعنى و ليس من باب المشترك اللفظيّ و هذا المعنى هو المستفاد من كلمة: في المبدوءة بها القضيّة بعد التكلم بها و قبل التكلم بالكلمة المتّصلة بها و كما يمكن تصوّر هذا المعنى للمستعمل يمكن للواضع أيضاً بلا فرق.[2] انتهى

و لكن يمكن أن يقال إنّ الجامع المتصوّر المذكور ليس إلاّ جامعاً اسميّاً إذ الجامع

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٢٧.

(٢) الدرر ١/ ٢٥٠.

المتصوّر الحرفيّ لزم أن يكون ربطاً و حرفاً بالحمل الشائع الصناعيّ كالحيوان الناطق يكون إنساناً بالحمل الشائع الصناعيّ فصدق عنوان الإنسان على الحيوان الناطق بالحمل الشائع الصناعيّ يشهد على أنّه هو حقيقة الإنسان و في المقام لايمكن فرض جامع يكون كذلك إذ كلّ ما فرض جامعاً لايصدق عليه المعنى الحرفيّ و الربطيّ بل هو معنى اسميّ لاستقلاله في التصوّر كسائر المعاني الاسميّة و القول بكونه مع ذلك معناً جامعاً حرفيّاً يستلزم الانقلاب في كون المعنى الحرفيّ حالة للغير و مندكّة فيه كما أنّ تطبيق هذا الجامع على المعاني الحرفيّة الخارجيّة بنحو الكلّيّ الطبيعيّ بالنسبة إلى مصاديقه يوجب خروج المعاني الحرفيّة عن كونها معاني حرفيّة لأنّها بتبع الكلّيّ الطبيعيّ قابلة للتعقّل مستقلاً و معه خرج عن كونها اندكاكيّة و تطفّليّة و هو كما ترى.

و أمّا الاستشهاد بلفظ الفعل قبل ذكر الفاعل ففيه منع إذ الفعل لايدلّ على النسبة إلاّ إذا تمّ أركانه بذكر الفاعل و تماميّة الجملة و المفروض أنّ بعد تماميّة أركان الفعل و الجملة المبدوءة به يدلّ على النسبة الخاصّة لا العامّة كما لايخفى.

و هكذا الأمر في كلمة: في قبل ذكر مدخولها فإنّها لاتدلّ على معناها إلاّ بعد ذكر مدخولها و انضمام بواقي الجملة و معه لاتدلّ إلاّ على الربط الجزئيّ و لا استيحاش من كون في، في الدلالة على الظرفيّة من باب المشترك اللفظيّ بعد كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فلا تغفل.

والظاهر أنّ منشأ توهّم تصوّر الجامع للمعاني الحرفيّة هو قياس الحروف بالأعراض مع أنّه مع الفارق إذ الأعراض من حيث الوجود متقوّمة بالموضوع لا من حيث الحقيقة هذا بخلاف الحروف فإنّها من حيث الحقيقة متقوّمة بالأطراف و لذا لايتصوّر المعاني الحرفيّة إلاّ بالأطراف و هذا ليس إلاّ معنى الاندكاك فالجزئيّة داخلة في ذات المعاني الحرفيّة و حقيقتها فلايمكن انفكاكها عنها و ما ذكره الأُستاذ تبعاً لصاحب الدرر بل صاحب الكفاية منوط بكون الجزئيّة طارئة لاذاتيّة و حيث ذهبوا

إلى أنّ الجزئيّة طارئة من ناحيّة اللحاظ الذهنيّ أو من ناحيّة خصوصيّة الأطـراف مالوا إلى ذلك مع أنّك عرفت أنّ الجزئيّة داخلة في حقيقة المعنى الحرفيّ و الربطيّ و ليس بعارضة من ناحيّة من النواحي فلاتغفل.

حقيقة الإشارات و الضمائر:

ربما يلحق بالحروف كلّ ما يكون كألفاظ الإشارات بناء عـلى وضـعها لـنفس الإشارة أي إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخلاً في معناه و إن توقّفت الإشارة على حضور المشار إليه حقيقة أو حكماً كتوقّف الإشارة الخارجيّة بالإصبع على حضور طرف الإشارة و هكذا الأمر في أخوات الإشارة كضمائر الغائب فـإنّها أيضاً وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب و مجرّد توقّفها إلى كون الغائب مـعهوداً أو مذكوراً من قبل الإشارة إليه لايشهد على كون الطرف الغائب داخلاً في معناه. و لذا قال في تهذيب الأصول: تندرج هذه الألفاظ برمّتها في باب الحروف و تـنسلك في عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهوماً و وجوداً. و الدليل عليه مضافاً إلى أنّ العرف ببابك أنّك لاتجد فرقاً في إحضار الموضوع بين الإشارة إليه بالإصبع و بين ذكر اسم الإشارة المناسب بل ربما يقوم أحدهما مقام الآخر عند عدم التمكّن منه كما في أشارة الأخرس فترى أنّ الجميع بميزان واحد آلة لإيجـاد الإشارة من غير فرق بينها.[1] انتهى

ربما يشكل ذلك بمثل: هذا قائم و هو قائم، فإنّ المعروف أنّ المخبر عنه نفس هذا و هو، مع أنّ المعنى الحرفيّ لايقع محكوماً عليه، فهو شاهد على أنّ المستعمل فيه في مثل: هذا و هو، هوالمفرد المذكّر كما في الكفايّة حيث قال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ٣٩.

الإشارة و الضمائر أيضاً عامّ و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أنّ أسماء الإشارة وضعت ليشاربها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخّص كما لايخفى فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل هذا و هو و إيّاك إنّما هو المفرد المذكّر و التشخّص إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ فإنّ الإشارة أو التخاطب لايكاد يكون إلاّ إلى الشخص أو معه غير مجازفة.(١)

و لكن أجاب عنه في تهذيب الأُصول بقوله: و صحّة التركيب و وقوعها مخبراً عنها في قولنا هذا قائم و هو قائم و أشباهها لاتثبت ما راموه إذ لا نسلّم أنّ المخبر عنه في هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار إليه، فترى الفرق بين قولنا زيد قائم و بين هذا قائم أو هو قائم، فلفظة زيد في الأوّل تحكي عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما فإنّهما يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع كما في الإشارة بالإصبع من غير أن يكونا موضوعين له و من دون أن يكون دلالتها عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه.(٢)

و هكذا أجاب عنه في نهاية الأُصول حيث قال: و ما قيل من كون كلمة هذا موضوعة للمفرد المذكّر المشار إليه فاسد جدّاً بداهة عدم وضعها لمفهوم المشار إليه و لم‌يوضع لذات المشار إليه الخارجيّ الواقع في طرف الامتداد الموهوم أيضاً إذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة هذا إشارة في البين حتّى يصير المفرد المذكّر مشار إليه و يستعمل فيه كلمة هذا و بالجملة لفظة هذا مثلاً وضعت لنفس الإشارة و يكون عمل اللفظ فيها عملاً إيجادياً و لم‌توضع للمشار إليه كما قيل. و قد أشار إلى ما ذكرنا في

---

(١) كفاية الأُصول ١/١٦.

(٢) تهذيب الأُصول ١/٣٩ـ٤٠.

الألفيّة حيث قال: بذا لمفرد مذكّر أشر إلى آخر ما قال. نعم لمّا كان حقيقة الإشارة أمراً اندكاكيّاً فانياً في المشار إليه فلا محالة ينتقل الذهن من كلمة هذا إلى المشار إليه و يترتّب على هذا اللفظ أحكام اللفظ الموضوع للمشارإليه فيجعل مبتدأ مثلاً و يحمل عليه أحكام المشار إليه فيقال هذا قائم كما يقال زيد قائم و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلّم إلى نفس المتكلّم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدّم ذكره حقيقة أو حكماً فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم و بين نفسه أو المخاطب أو ما تقدّم ذكره، و يشار بالموصول أيضاً إلى ما هو معروض الصلة. و الحاصل أنّ جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشارة ليوجد بسببها الإشارة إلى أُمور متعيّنة في حدّ ذاتها إمّا تعيّناً خارجيّاً كما في الأغلب أو ذكريّاً كما في ضمير الغائب أو وصفيّاً كما في الموصولات حيث أنّه يشاربها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة.(١)

هذا كلّه بناء على وضع الإشارات و أخواتها لإيجاد الإشارة إلى الحاضر أو الغائب و لكنّه لايخلو عن الإشكال فإنّ الإيجاد الإنشائيّ متفرع على القصد و الالتفات إلى الإيجاد حتّى يقصده اللافظ باستعمال ألفاظ الإشارة و الضمائر مع أنّه غير محرز في من استعمل هذه الألفاظ بل كثيراً مّا لم يلتفتوا إلى أنّ هذه الألفاظ ممّا يقصد به الإنشاء و استعملوها كما استعملوا الأسماء الأُخر. هذا مضافاً إلى أنّ مقارنة الإشارة الخارجيّة بالإصبع أو العين أو شيء آخر مع ألفاظ الإشارة و الضمائر و الموصولات ممّا تشهد على أنّها خاليّة عن الإشارة و إلاّ لزمت اللغويّة فإنّ الإشارة حاصلة بألفاظ الإشارة و الضمائر و حمل مقارنة الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة في جميع الموارد على التأكيد مع عدم الحاجة إليه في أكثر الموارد كما ترى و عليه فألفاظ

---

(١) نهاية الأصول ١/٢٢.

الإشارة و الضمائر و الموصولات كسائر الأسماء موضوعة لنفس المعنى و إفهامه عند الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة إليه. و هو المتبادر منها و يشهد له وقوعها مخبراً عنها و مسنداً إليها مع أنّها لو انسلك في عداد المفاهيم الحرفيّة لما صحّ الإخبار عنها و الإسناد إليها و تأويل المخبر عنه في مثل هذا قائم إلى طرف الإشارة و المشار بها إليه في ذهن السامع لايساعده العرف العامّ و الخاصّ كما لايخفى و ممّا ذكر ينقدح الفرق بين إحضار الموضوع بالإشارة الخارجيّة إليه بالإصبع و نحوه و بين ذكر اسم الإشارة لأنّ الأوّل إشارة إلى الحاضر و الثاني دلالة عليه و إفهامه و إحضاره في ذهن السامع فدعوى عدم الفرق بينهما محلّ منع و أمّا قيام الإشارة الخارجيّة مقام أسماء الإشارة أو الضمائر أو الموصولات و بالعكس فلايدلّ على كونها في عداد المعاني الحرفيّة لأنّ قيامها مقامها تابع لمدلولها فإن كان اسماً فهي بمنزلته و إن كان حرفاً فهي بمنزلته كما قامت إشارات الأخرس مقام العقود و الإيقاعات و الأسماء و الحروف و عليه فمجرّد قيام أحدهما مقام الآخر لايكون دليلاً على أحد الطرفين فلا تغفل.

ثمّ إنّه لايخفى عليك أنّ الوضع للمعنى عند الإشارة الخارجيّة إليه مساوق لكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً لأنّ المعنى عند الإشارة إليه ذهناً أو خارجاً خاصّ متشخّص لعدم الإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة و المخاطبة إلاّ إلى المتشخّص الخاصّ و لايكون كلّيّاً كما ذهب إليه المحقّق الاصفهانيّ﵀. و أمّا جعل الوضع عامّاً و الموضوع له و المستعمل فيه عامّاً و التشخّص ناشئاً عن طور الاستعمال بحيث تحصل الإشارة باستعمال نفس الألفاظ ففيه أنّه جمع بين المتباينين فإنّ الإشارة من باب الإيجاد و الإنشاء و الدلالة على المعنى من باب الحكاية فكيف يمكن أن يجتمعا بلفظ واحد فانحصر الأمر فيما ذكرناه عن المحقّق الإصفهانيّ من أن الإشارة حاصلة من الخارج نحو المعنى و اللفظ موضوع للمعنى الذي أشير إليه بالإشارة الخارجيّة أو الذهنيّة و من المعلوم أنّ الوضع حينئذٍ يكون عامّاً و الموضوع له خاصّاً فلاتغفل.

ثمّ إنّ ظاهر تهذيب الأُصول هو التفصيل بين ضمائر الخطاب و التكلّم و بين ضمائر الغيبة، حيث قال: و أمّا ضمائر الخطاب و التكلّم فليست للإشارة قطعاً متّصلها و منفصلها و بل الثاني موضوع لنفس التكلّم بهويّته المعيّنة كما أنّ الأوّل موضوع للمخاطب بهويّته الشخصيّة و لجميع هذه مرادفات في جميع الألسنة تعطى معناها.(١) انتهى

يمكن أن يقال: لايخلو الخطاب و التكلّم أيضاً عن الإشارة و لذا يقرن بالإشارة الخارجيّة إلى المخاطبين أو إلى نفسه، بيده و بالجملة لافرق بين هذا و أنت و أنا في إفادة الإشارة و عليه فلا وجه للتفرقة في الضمائر بين ضمائر الغياب و ضمائر الخطاب و التكلم فإنّ كانت موضوعة للإشارة فكلّها كذلك و إن لم يكن كذلك فكلّها أيضاً كذلك.

و لذا أردفها في نهاية الأُصول مع ضمائر الغائب و قال: و نظير ذلك الضمائر و الموصولات فيشار بضمير المتكلّم إلى نفس المتكلّم و بضمير المخاطب إلى المخاطب و بضمير الغائب إلى المرجع المتقدّم ذكره حقيقة أو حكماً فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلّم و نفسه أو المخاطب أو ما تقدّم ذكره.(٢)

حقيقة الموصولات: -

ذهب في تهذيب الأُصول إلى أنّ حكم الموصولات أيضاً حكم الإشارات و الضمائر لأنّها أيضاً أشير بها إلى ما هو معروض الصلة فالموصولات وضعت أيضاً للإشارة و الإشارة كما عرفت ممّا لاتستقلّ مفهوماً و وجوداً.

---

(١) تهذيب الأُصول ٤١/١.

(٢) نهاية الأُصول ٢٢/١.

و إليك نصّ كلامه: الظاهر أنّها لاتفترق عن ألفاظ الإشارة و أخواتهـا في أنّهـا موضوعة لنفس الإشارة إلى المبهم المتعقّب بصفة ترفع إبهامه. إلى أن قال: هذا في غير مَن و ما و أيّ و أمّا فيها فالظاهر أنّها أسماء وضعت لعناوين مبهمة و الأمر سهل.(١)

يمكن أن يقال لافرق بين مَن آمن و بين الذي آمَن، فإن كان الأوّل اسماً فالثاني كذلك و إن كان الثاني من الحروف فالأوّل مثله فلا وجه للتفرقة بينهما.

هذا كلّه بناء على كونها موضوعة لإيجاد الإشارة و أمّا بناء على كونها موضوعة للمبهم المتعقّب بالصفة فحكمها حكم الإشارات و الضمائر في كونها أسماء مـوضوعة للمعاني الجزئيّة لأنّ معانيها هي التي تكون مبهمة و تتعقّب بالصفات المزيلة للإيهام. نعم يكون الوضع فيها أيضاً عامّاً و الموضوع له خاصّاً كما لايخفى و قد عرفت أنّ هذا البناء أقرب إلى الفهم العرفيّ و أدبيّات كلّ عرف لظهور عدم الفرق بين قولنا مَن آمن فهو من أهل الجنّة و الذي كفر فهو من أهل النار و بين قولنا المؤمنون هم أهل الجنّة و الكافرون هم أهل النار في كون المسند إليه مذكوراً في الجملة لا أنّ المسند إليه هو طرف الإشارة و هو غير مذكور في الكلام فلاتغفل.

تكملة:

و لايخفى عليك أنّ الحروف على قسمين: أحدهما: حاكيات تدلّ على معان واقعيّة جزئيّة متدلّية متقوّمة بالأطراف كما عرفت. و ثانيها: موجدات إذ ليس لها واقعيّات موجودة ولو بنحو التدلّي و الربط حتّى تحكي عنها بل توجد بهـا المـعاني المـتدلّية الجزئيّة كحروف القَسَم و التأكيد و التحضيض و الردع فإنّها وضعت آلة لإيجاد هذه المعاني من دون حكاية عن الواقع المحفوظ قبلاً مع قطع النظر عن ظرف التكلّم و لكن

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ٤٠.

اختلافهما في الحكاية و الإيجاد لايوجب اختلافاً في حقيقة الاندكاكيّة لأنّها على كلّ تقدير معنى جزئيّ اندكاكيّ إذ الكلّيّ بما هو كلّيّ قابل للصدق على الكثيرين لايوجد في الخارج بل كلّ موجود بالحروف أمر جزئيّ شخصيّ و عليه فلايوجب في الوضع تفاوتاً بينهما بل الوضع في كلّ واحد من القسمين عامّ و الموضوع له خاصّ فلاتغفل.

****

المقام الثالث: مفاد الإنشاء و الإخبار:

ذهب المحقّق الخراسانيّ‌ﷺ في الكفاية إلى وحدة الجملة الإنشائيّة مع الجملة الخبريّة في طبيعيّ المعنى الموضوع له و أنّ الاختلاف فيهما إنّما هو في دواعي الاستعمال كما أنّ الاختلاف في المعنى الحرفيّ و الاسميّ عنده في اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ لا في المعنى الموضوع له فالجملة تكون إنشائيّة فيما إذا كان داعيه هو قصد إيجاد المعنى و خبريّة فيما إذا كان داعيه هو قصد الحكاية و حيث أنّ الدواعي خارجة عن حريم المعنى كان قوله: بعت، لإنشاء البيع مع قوله: بعت، للإخبار عنه متّفقين في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. ثمّ تأمّل المحقّق الخراسانيّ في ذلك عند إتمام كلامه.

و لعلّ وجه التأمّل هو ما أشار إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ من أنّ مقتضى مختار المحقّق الخراسانيّ هو اشتراك الجملة بين الخبريّة و الإنشائيّة بحيث يحتاج تعيين كلّ واحد منهما إلى قرينة معيّنة و هو كما ترى لما نراه بالوجدان من أنّ الجملة كقوله بعت إذا لم تكن معها قرينة الإنشاء ظاهرة في الإخبار من دون حاجة إلى قرينة معينة و هذه آية كون الجملة موضوعة للإخبار و قصد الحكاية لا للإنشاء أو للأعمّ منهما بل يمكن أن يقال الجملة الخبرية التي استعملت لإفادة الإنشاء لاتخرج عن معناها الحقيقيّ أيضاً لأنّها لاتخلو عن الإخبار أيضاً ادّعاء فمثل قوله: يعيد، إخبار عن إعادته ادّعاء لشدّة إرادته بالإعادة فيدلّ على مطلوبيّة الإعادة بالملازمة و هكذا في قوله:

بعت، إخبار عن انتقاله في الزمن السابق ادّعاء لشدّة إرادته بالبيع و الانتقال فيدلّ على قصد إنشائه البيع بالملازمة فتأمّل. نعم صيغة افعل و نحوه وضعت لإنشاء البعث و إيجاده فمثل صيغة اضرب مفادها بعث المخاطب نحو الضرب لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته بل بما هو نسبة بين المتكلّم و المخاطب و المادّة فكما أنّ الشخص إذا حرّك شخصاً آخر نحو الضرب تحريكاً خارجيّاً لايكون الملحوظ في حال تحريكه إلاّ المادّة أعني المخاطب و الضرب و أمّا نفس تحريكه فهو غير ملحوظ و لا مقصود بالأصالة و الذات حال البعث فكذلك صيغة اضرب و نحوها موضوعة بإزاء البعث الغير الملحوظ استقلالاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر ما في كلام المحقّق الاصفهانيّ من تصديق المحقّق الخراسانيّ فيما أفاده في الجمل الخبريّة و الإنشائيّة المتّحدة لفظاً و هيأة نحو بعتُ الإخباريّ و الإنشائيّ حيث قال: أمّا الجمل المتّحدة لفظاً و هيأة نحو بعت الإخباريّ و الإنشائيّ فالمستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم و هذه النسبة الإيجاديّة الواقعة بين المضمون أعني المادّة و المتكلّم قد يقصد الحكاية عنها و قد لايقصد الحكاية عنها بل يقصد ثبوتها.(١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الجملة الخبريّة بدون القرينة ظاهرة في الإخبار و إرادة الإنشاء منها محتاجة إلى القرينة و هذه آية عدم وحدتها في المعنى ثمّ إنّ الجملة الإنشائيّة ولو باعتبار الملازمة بعد الإخبار الإدّعائيّ المذكور آنفاً آلة لإيجاد شيء من الاعتباريّات كقولهم بعت في مقام إنشاء عقد البيع و التاء فيه تدلّ على كون الصدور منتسباً إلى المتكلّم فيكون معنى هيأة الجملة هو نفس الإيجاد الذي هو صرف التعلّق بالفاعل و محض الإضافة بينه و بين الفعل في مقابل الإيجاد التكوينيّ الخارجيّ هذا

(١) نهاية الدراية ١/ ٣٠.

بخلاف الجملة الخبريّة فإنّها للحكاية عن نفس الوجود التكوينيّ كهيأة ضربت الحاكيّة عن الضرب التكوينيّ الخارجيّ و الفرق بين الجملة الإنشائيّة و الخبريّة في أنّ الإنشائيّة آلة الإيجاد و الخبريّة حكاية عن الموجود ففي ما كانت الجملة إنشائيّة و آلة للإيجاد صحّ أن يقال إنّ المستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم و أمّا إذا كانت الجملة خبريّة فالمستعمل فيه ليس نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم بل هو الحكاية عن نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم و عليه فلايصحّ قول المحقّق الإصفهانيّ في بعث الإخباريّ و الإنشائيّ أنّ المستعمل فيه فيهما نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم فلا تغفل.

اختصاص الحكاية بالجمل الخبريّة:

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الحكاية مختصّة بالجمل الخبريّة دون الإنشائيّة و لذلك اختصّت الأُولى باعتبار المحكيّ بالصدق و الكذب لأنّ لها الواقع فيمكن انطباقها عليه و عدمه دون الثانية لأنّها آلة للإيجاد و ليس لها واقع خارجيّ حتّى يمكن الحكاية عنه و تتّصف الجملة الإنشائيّة باعتبار مطابقتها معه و لا مطابقتها، بالصدق و الكذب بل واقع الجملة الإنشائيّة هو الذي يحصل بالجملة الإنشائيّة و ليس أمراً منحازاً عنها كواقع الجملة الخبريّة و عليه فبالجملة الإنشائيّة توجد الواقعيّات الجزئيّة كما أنّ بالحروف أو أسماء الإشارة توجد النسب الجزئيّة و الإشارات الجزئيّة. و لذلك لا مجازفة في أن يقال إنّ الوضع في هيأة الجمل الإنشائيّة يكون عامّاً و الموضوع له و المستعمل فيه يكون خاصّاً كالمعاني الحرفيّة إذ حقيقة مايوجد بالجمل الإنشائيّة معاني جزئيّة كالإشارات الجزئيّة الحاصلة بأسمائها أو أدواتها.

لايقال: إنّ مفاد صيغ الأوامر يكون كلّيّاً كقوله اضرب فإنّه بعث نحو الضرب الكلّيّ.

لأنّا نقول: نعم و لكن الكلّيّ هو طرف الإنشاء إذ المنشأ بقوله اضرب البعث نحو الضرب و البعث الجزئيّ و إنّما الكلّيّ هو المبعوث إليه و هو الضرب فلاتغفل.

كما أنّه لامجازفة في أن يقال إنّ الوضع في هيأة الجمل الخبريّة أيضاً كذلك لأنّ الحكاية التي تكون داخلة في حريم المعاني ليست معناً مستقلاًّ كالأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفيّة و لذا يلتفت المخبر إلى المخبر بـه لا إلى إخباره فنفس الحكاية كالإشارة و الإنشاء جزئيّ و غير ملتفت إليها بخلاف المحكيّ.

ثمّ ذهب المحقّق العراقيّ على ما في تقريراته إلى أنّ الجمل الإنشائيّة كالجملة الخبريّة حاكيّة و إنّما الفرق بينهما بالمحكي عنه لا بالحاكي. حيث قال: و التحقيق أنّ الفرق بين الإنشاء و الإخبار في مثل تلك الجمل المزبورة (أراد بالإشارة إلى الجمل المزبورة الجمل المشتركة مثل قولهم بعت، ثمّ ألحق بهذه الجمل المشتركة الجمل المختصّة كافعل وقت) إنّما هو بالمحكيّ عنه لا بالحاكي و ذلك لأنّ كلّ جملة يكون لها محكيّ عنه بالذات و محكيّ عنه بالعرض، أمّا المحكيّ عنه بالذات فهو نفس المفهوم الذي تتصوّره النفس عند تصوّر الجملة الحاكيّة و أمّا المحكيّ عنه بالعرض فهو نفس الخارج الذي يفني المتكلّم بتلك الجملة مفهومها فيه و إلاّ كان قاصداً لنفس النطق و التلفّظ غير قاصد للكشف به عن معنى ما في الخارج و مثل هذا الكلام لايوصف بالإنشاء و لا بالإخبار و إنّما يوصف بهما الكلام الذي قصد المتكلّم إفناء مفهومه في المحكيّ عنه بالعرض فالخبر و الإنشاء يشتركان في هذا القدر من الحكاية و المحكيّ عنه و إنّما يفترق الخبر عن الإنشاء بكون المحكيّ عنه بالعرض في الخبر في مثل بعت و أنت حرّ الطبيعيّ المنطبق على أمر جزئيّ خارجيّ مفروغ الوجود موضوعاً كان أو محمولاً أو نسبة يريد المتكلّم بكلامه الكشف عنه و إعلام السامع به ولو بتعدّد الدالّ و المدلول. إلى أن قال: لهذا تجدهم يقولون إنّ الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لاتطابقه و هذا بخلاف الإنشاء فإنّه يحكي بهيأته و مادّة المسند فيه عن طبيعيّ النسبة

و طبيعيّ المسند الحاكيان عن إيقاع المادّة و نسبتها غير المفروغ وقوعهما بل يرى وجودهما معلولين لنفس هذا الإنشاء.(١)

و فيه أنّ النسبة في مثل قول مَن أنشأ البيع و قال: بعت، لاتحكي عن الايقاع و لا الطبيعيّ الحاكي عنه و إلاّ لزم أن يكون سابقاً عليه بل يكون آلة و وسيلة لإيجاد البيع فالجملة الإنشائيّة لاتحكي عن شيء بل هو إنشاء و إيجاد اعتباريّ. و لعلّ منشأ هذا القول هو الخلط بين إخطار المعنى المستعمل فيه و قصده و بين الحكاية عنه فإنّه من قال في مقام الإنشاء بعت أخطر معنى البيع في ذهنه و قصده ثمّ أنشأ هذه الحقيقة لا أنّه حكى عن هذه الحقيقة قبل تحقّقها باستعمال الهيأة و المادّة فإنّه مستحيل فمن جعل الجمل الإنشائيّة إيقاعيّة فلاوجه لذهابه إلى الحكاية عن المعنى الايقاعيّ فالحكاية و الإنشاء لايجتمعان فلاتغفل.

نعم من زعم عدم معقوليّة جعل الجمل إنشائيّة و إيقاعيّة فلامناص له إلاّ أن يجعل الجمل الإنشائيّة حاكيّة عن شيء في النفس كالإرادة أو التمنّي أو الترجّي و نحوها كما ذهب إليه صاحب الدرر‌ حيث قال: و أمّا الإنشائيّات فكون الألفاظ فيها علّة لتحقّق معانيها مما لم أفهم له معنى محصّلاً ضرورة عدم كون تلك العلّيّة من ذاتيات اللفظ و ما ليس علّة ذاتاً لايمكن جعله علّة لما تقرّر في محلّه من عدم قابليّة العلّيّة و أمثالها للجعل. والذي اتعقّل من الإنشائيّات أنّها موضوعة لأن تحكي عن حقائق الإرادة الموجودة في النفس مثلاً هيأة افعل موضوعة لأن تحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس فإذا قال المتكلّم اضرب زيداً و كان في النفس مريداً لذلك فقد أعطت الهيأة المذكورة معناها و إذا قال ذلك و لم يكن مريداً واقعاً فالهيأة المذكورة ما استعملت في معناها نعم بملاحظة حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن

(١) بدائع الأفكار ١/ ٦٤.

متحقّقا قبل ذلك و هو عنوان يسمّى بالوجوب و ليس هذا العنوان المتأخّر معنى الهيأة إذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه و لايعقل أن يكون عين معناه.(١)

و لكن لايخفى عليك ضعف هذه المزعمة حيث أنّ مالا معنى له هو جعل شيء علّة تكوينيّة لشيء آخر لعدم قابليّة العلّيّة التكوينيّة و أمثالها للجعل بل هي متوقّفة على واجديّة شيء لمراتب المعاليل حتّى يكون علّة لها فإن كان شيء واجداً لتلك المراتب كان علّة و إلاّ فلا يمكن أن يكون علّة لأنّ فاقد الشيء لايكون معطياً له و الواقع لاينقلب عمّا عليه. و أمّا جعل شيء علّة اعتباريّة لشيء آخر فهو بمكان من الإمكان فيما إذا اعتبره العقلاء و عليه فلا إشكال في اعتبار الجمل أو هيأة افعل علّة لتحقّق شيء اعتباريّ كإنشاء البعث أو إنشاء التمليك و التملّك أو إنشاء التزويج و التزوّج أو غير ذلك ممّا ينشأ بالعقود و الإيقاعات. لأنّ الأُمور الاعتباريّة لاتتوقّف على الواقعيّة الخارجيّة بل تتوقّف على الاعتبار العقلائيّ هذا بخلاف التكوينيّة أو الأُمور الانتزاعيّة فإنّها تابعة للواقعيّات الخارجيّة فما ليس بعلّة تكوينيّة لشيء ليس بعلّة له و إن اعتبر علّة له و ما ليس بالنسبة إلى شيء آخر فوقه أو تحته أو غيرهما من الأُمور الانتزاعيّة لم يصر كذلك و إن اعتبر كذلك لأنّ الواقعيّات لاتنقلب عمّا هي عليه، كما لايخفى. و بالجملة فلا حكاية في الجمل الإنشائيّة و صيغ الأمر و النهي بل كلّها معتبرة عند العقلاء آلة للإيجاد الإنشائيّ. نعم تدلّ هذه الجمل و الصيغ بدلالة الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريداً لما أنشأه بها و لكن هذه الدلالة دلالة اقتضائيّة عقليّة و لاتعدّ إخباراً و حكاية فإنّها من باب الدلالة اللفظيّة لا العقليّة.

والعجب مما ذهب إليه أستاذنا الفريد‌ من أنّ قصد التحقّق في الإنشائات متأخّر عن قصد تفهيم المعنى و ذلك لأنّ الإنشائات ألفاظ وضعت لإنشاء المعاني فيستعملها

---

(١) الدرر ١/ ٧١.

المتكلّم و المنشيء بقصد الإنشاء و التحقّق. و أمّا قصد تفهيم المعاني فلا واقع له كما يشهد به الوجدان فمثل قوله بعت الإنشائيّ يدلّ على إنشاء البيع لا أنّه يدلّ أوّلاً على تفهيم المعنى و هو البيع ثمّ يدلّ ثانياً و متأخّراً عنه على إنشاء البيع، هذا مضافاً إلى عدم معقوليّة ذلك لأنّ البيع الذي يكون متأخّراً كيف يخبر عن تحقّقه بالفعل قبل تحقّقه.

و لعلّ مراده ممّا ذكر أنّ ألفاظ الإنشاء ألفاظ موضوعة لمعاني الألفاظ المهملة و لكن الدلالة حينئذٍ تكون دلالة تصوّريّة لا دلالة تصديقيّة حكائيّة كما لايخفى. و كيف كان فلاإشكال في إمكان اعتبار الجمل الإنشائيّة إيجاديّة و إيقاعيّة و آلة للإنشاء و أمّا إثبات ذلك فيكفيه بناء العقلاء على ذلك في معاملاتهم و عقودهم و إيقاعاتهم الرائجة فإنّهم استعملوا الألفاظ بقصد الإيجاد لا بقصد الحكاية كما أنّ جعل المناصب كمنصب القضاوة أو الوزارة و نحو هما تكون كذلك فإنّ الجاعل إذا قال جعلتك قاضياً أو وزيراً قصد إنشاء هذه المناصب لا مجرّد الإخبار عن إرادته لهذه المناصب أو بنائه عليها و لعلّه من هذا الباب قوله ﷺ (في مقبولة عمر بن حنظلة): ... فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فتدبّر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الأوامر مستعملة في الحكاية عن الأمر النفسانيّ و هو الإرادة لما كان فرق في المعنى بين: أنا أريد منك الضرب و بين: اضرب مع أنّ الفرق بينهما واضح جدّاً، إذ الثاني المعبّر عنه بالفارسيّة بقولنا: بزن، بعث لاصرف الحكاية عن إرادة الضرب فلاتغفل.

❋ ❋ ❋ ❋

الخلاصة:

١ ـ الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة:

الأوّل: أن يلاحظ الواضع طبيعة لفظ معيّن بمادّته و هيأته ثمّ يضعها بإزاء المعنى

بحيث لايحتاج في تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر و ذلك واقع شائع فالوضع حينئذٍ باعتبار اللفظ عامّ و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضاً عامّ.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعة اللفظ المعيّن بمادّته و هيأته بواسطة نفس طبيعة اللفظ ثمّ يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذٍ يكون الوضع عامّاً و الموضوع خاصّاً و هذا غير واقع إذ لاحاجة إليه بعد إمكان الأوّل.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاصّ و يضعه للمعنى فالوضع خاصّ و الموضوع أيضاً خاصّ و هو فاسد فإنّ لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعة اللفظ و إنّما تكون مشابهة للموضوع و الموضوع لفظ خاصّ من هذه الطبيعة و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاصّ ثمّ يجعله وجهاً للطبيعة الكلّيّة من هذا اللفظ ثمّ يضع الطبيعة الكلّيّة للمعنى فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع عامّاً و هو غير ممكن لأنّ الشخص لايحكي إلاّ عن حصّة من الكلّيّ و عليه فلا يكون وجهاً للطبيعة الكلّيّة فالوضع الشائع هو القسم الأوّل فمن يسمّي ابنه عليّاً يرى طبيعة لفظ عليّ بمادّته و هيأته ثمّ يضعها لابنه.

٢ ـ الوضع باعتبار المعنى يقسّم أيضاً إلى أربعة: فإنّ الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قباله كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيأة شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لاريب في وقوعهما و شيوعهما.

و إمّا يلاحظ الواضع طبيعة المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبال مصاديق تلك الطبيعة و هو أمر ممكن لأنّ العامّ من وجوه المصاديق و معرفة وجه الشيء معرفته بوجه.

فالوضع حينئذٍ يكون عامّاً و الموضوع له خاصّاً و يصير من المشتركات اللفظيّة لأنّ المشترك اللفظيّ عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعاني متعدّدة سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدّدة.

و إمّا يلاحظ الخاصّ و يريد أن يضع اللفظ للعامّ و لكنّه غير ممكن فإنّ الخاصّ بما هو خاصّ لايمكن أن يكون وجهاً للعامّ و لا سائر الأفراد لأنّ الخاصّ حصّة من العامّ و لاغير.

٣ ـ ربما يشكل في إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأنّ عنوان العامّ كالإنسان لايحكي إلاّ عن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيّات لخروجها عن حريم المعنى و الحكاية فرع الدخول في الموضوع له و الاتّحاد الخارجيّ بين حيثيّة الإنسانيّه و المقارنات لايصحّح حكاية عنوان العامّ عنها و إلاّ لزم أن تكون الأعراض حاكيّة عن جواهرها و هو كما ترى.

فتحصّل أنّ المشخصّات غير داخله في مفهوم العامّ و عليه فكيف يحكي مفهوم العامّ عنها مع أنّ الحكاية فرع الدخول فلايمكن أن يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الفرديّة للعامّ تتحقّق بنفس تحصّص الطبيعة من دون حاجة إلى المشخّصات و العوارض و لو كانت غير منفكّة عن الحصص و اللازم في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ هو ملاحظة الحصص المحقّقة في الخارج دون سائر المشخصّات و الجامع الكلّيّ الذي يحكي عن حصصه يكفي للحكاية عن الحصص لأنّه وجهها.

٤ ـ و من مصاديق القسم الثالث الوضع في المعاني الحرفيّة و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأنّ المعاني الحرفيّة جزئيّات حقيقيّة ربطيّة مصداقيّة متحقّقة بتبع الطرفين و ليس لها كالمعاني الاسميّه جامع كلّيّ ينطبق على أفراده و إلاّ لزم الخلف في اندكاكيّتها و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ خلافاً لما ذهب إليه في الكفاية حيث جعل الإسم و الحرف متّحدان في المعنى و الآليّة و الاستقلال من

أنحاء الاستعمال مع أنّ الآليّة و الاستقلاليّة من ذاتيّات المعاني و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهريّ و ذاتيّ و ليس من ناحية الاستعمال لأنّ المعاني الحرفيّة معان مندكّة في الأطراف دون المعاني الإسميّة و هكذا الأمر بالنسبة إلى أسماء الإشارة فإنّها إمّا موضوعة لنفس الإشارة أي إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشاراليه داخل في معناه و إن توقّفت الإشارة على حضور المشار إليه حقيقة أو حكماً كتوقّف الإشارة الخارجيّة بالأصبع و نحوها على حضور طرف الإشارة و مثلها أسماء الضمائر فإنّها وضعت لنفس الإشارة إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلّم و مجرّد توقّفها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلّم لايكون دليلاً على دخول الأطراف في حقيقتها ففي الصورة المذكورة أعني وضع أسماء الإشارة أو أسماء الضمائر لنفس الإشارة يكون الوضع فيها كالوضع في المعاني الحرفيّة لأنّ الإشارة الموجدة بأسماء الإشارة أو أسماء الضمائر جزئيّة.

فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ و أمّا إن قلنا بأنّ ألفاظ الإشاره أو الضمائر كسائر الأسماء موضوعه لنفس المعاني عند الإشاره الخارجيّة أو الذهنيّة فالأمر أيضاً كذلك فإنّ المعاني المشار إليها معان جزئيّة و يكون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و مما ذكر يظهر حكم أسماء الموصولات أيضاً فإنّها إمّا موضوعه لإيجاد الإشاره إلى المبهم المتعقّب بصفة ترفع الإبهام و من المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّيّ بل جزئيّ.

و إمّا موضوعة لنفس المبهم المتعقّب بالصفة مع الإشارة فيكون المشاراليه جزئيّاً و على كلّ تقدير يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

٥ ـ ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الجمل الإنشائيّة و الجمل الإخبارية كلتيهما متّحدتين في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنّما الاختلاف بينهما في الدواعي فإنّ الدواعي في الإنشائيّة هو إيجاد المعنى و في الخبريّة هو الحكاية عن وجود المعنى و

لكنّ الدواعي خارجة عن حريم المعنى.

و لايخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنّه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منها إلى قرينة معيّنة و لاتكون الجملة ظاهرة في أحدهما بدون القرينة المعيّنة مع أنّا نرى ظهور الجملة في الخبريّة من دون حاجة إلى القرينة المذكورة و إرادة الإنشاء محتاجة إلى القرينة و ليس ذلك إلاّ لكون الجملة المشتركة كقولنا بعت و أجرت موضوعة للإخبار و قصد الحكاية كما أنّ الجملة المختصّة بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهرة في الإنشاء و قصد الإيجاد.

ثمّ إنّ الجمل الإنشائيّة حيث كانت آلة للإيجاد لا للحكاية كما هو المشهود و لذا لاتتّصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلاّ الجزئيّات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئيّة و الإشارات الجزئيّة و عليه فلا مجازفة في إلحاق الجمل الإنشائية بأسماء الإشارات و الضمائر و المعاني الحرفيّة في كون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً إذ حقيقة ما يوجد بها معان جزئيّة و لا حكاية للجمل الإنشائيّة عن الموجود الخارجيّ حتّى يصحّ باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائيّة بدلالة الاقتضاء على أنّ المتكلّم بها مريداً لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلالة دلالة الاقتضاء التي حكم بها العقل و لاتكون مستفادة من اللفظ حتّى تكون الجملة حاكيّة عنها بل يمكن أن يقال إنّ الجمل الخبريّة و إن كانت حاكيّة و لكن وضع هيأتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكاية التي تكون داخلة في حريم المعنى ليست معناً مستقلاًّ كمعاني الأسماء بل هي أمر كالمعاني الحرفيّة و لذا لايلتفت المخبر إلى نفس الحكاية بل يلتفت إلى المخبر به فنفس الحكاية كالإشارة من الجزئيّات و المفروض أنّ وضع هيأة الجمل الخبريّة لنفس الحكاية فالوضع فيها أيضاً عامّ و الموضوع له خاصّ.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر الثالث: مصحّح الاستعمالات المجازيّة

يقع البحث في هذا الأمر في أنّ حسن استعمال الألفاظ في المعاني المجازيّة تابع للوضع أو الطبع. و لايخفى عليك أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الأظهر هو الثاني لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال في ما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لايناسبه ولو مع ترخيصه. هذا مضافاً إلى ما ذكره سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ من أنّ الواضع كثيراً ما يغفل عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعاً للوضع كما لايخفى و زاد صاحب الكفاية فيما سيأتي دليلاً آخر و هو أنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لا بالطبع لزم أن يكون المهملات التي أُريد بها النوع أو الصنف أو المثل في نحو هذه الاستعمالات: (ديز مهمل) أو (ديز في قولهم ديز مهمل مبتدأ)، موضوعة مع أنّها ليست بموضوعة و إطلاقها على النوع أو الصنف أو المثل ليس إلاّ من باب حسن الطبع.

و قال في نهاية الأُصول أنّه إن سمّى رجل ولده زيداً مثلاً و اتّفق شجاعة هذا الولد بحيث صار معروفاً بها صارت من أظهر خواصّه نرى بالوجدان صحّة استعمال لفظ زيد و استعارته لمن أُريد إثبات شجاعته و إن لم يطّلع على ذلك أب الولد (الذي هو الواضع) بل لو اطّلع و صرّح بالمنع عنه كيف ولو احتاج إلى إجازة الواضع و وضعه

شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك استعمالاً مجازيّاً بل يكون على نحو الحقيقة لسبب وضع عليحده.[١]

و حينئذٍ فلا يصحّ تقسيم الاستعمالات إلى الحقيقة و المجاز فإنّ كلّ مورد مع الوضع، فيصير الألفاظ مشتركاً لفظيّاً و هو كما ترى.

ثمّ ربما يقال: لامجال للنزاع المذكور بعد إمكان أن نلتزم بما نسب إلى السكّاكيّ لأنّ التصرّف في الأمر العقليّ و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادّعاء و عليه فلايستعمل اللفظ في غير معناه حتّى يكون مجازاً.

أورد عليه في تهذيب الأُصول من أنّ هذا القول في خصوص الاستعارة لاعموم المجازات. هذا مضافاً إلى أنّه يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له لوضوح أنّ استعمال اللفظ في المصداق الحقيقيّ للموضوع له بخصوصه مجاز فكيف بالفرد الادّعائيّ فما ذهب إليه من أنّ الادّعاء المزبور يجعله حقيقة لغويّة غير تامّ.

و فيه أنّ اللفظ على مبنى السكّاكيّ ليس مستعملاً في خصوص الفرد الادّعائيّ بل هو مستعمل في معناه الكلّيّ و منطبق عليه و عليه فلا يشترك مع قول المشهور من المجاز في الكلمة نعم هو مع ذلك لايكون استعمالاً حقيقيّاً لأنّ الحقيقيّ من الاستعمال هو الذي تكون الدلالة فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينة و بناء على مجاز السكّاكيّ ليست الدلالة بنفسها كما لايخفى. و عليه فالنزاع في أنّ حسن هذه الاستعمالات هل يكون بالوضع أو بالطبع باق على حاله و هذا الإشكال بعينه وارد على ما أفاده صاحب الوقاية كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه ذهب في تهذيب الأُصول إلى ما أفاده صاحب الوقاية في عامّة المجازات من

---

(١) نهاية الأُصول ١ / ٢٤.

أنّها استعارة كانت أو مجازاً مرسلاً، مفرداً كانت أو مركّباً، كناية كانت أو غيرها، لم تستعمل إلاّ فيما وضع له غاية الأمر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جدّاً و إن شئت قلت إنّه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا بادّعاء كونه مصداقاً له كما في الكلّيّات أو كونه عينه كما في الأعلام ثمّ قال و الفرق بين ما ذكره صاحب الوقاية و ما ذهب إليه السكّاكيّ و من تبعه مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المستعمل فيه بالإرادة الاستعماليّة هو نفس الموضوع له على رأى صاحب الوقايةﷺ و إن كان الجدّ على خلافه دون ما ذهب إليه السكّاكيّ فإنّ المتعلّق للإرادة عنده استعماليّة كانت أو جدّية شيء واحد، أنّ الادّعاء على المذهب الأخير وقع قبل الإطلاق ثمّ أُطلق اللفظ على المصداق الادّعائيّ و لكن على ما رآه صاحب الوقاية وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيقه الطبيعة الموضوع لها على المصداق، إلى أن قال: و تجد تحقيق الحال في المجاز المركّب ممّا ذكرنا أيضاً فإنّك إذا قلت للمتردّد: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أُخرى» و علمت أنّ مفرداتها لم تستعمل إلاّ في معانيها الحقيقيّة و أنّه ليس للمركّب وضع عليحدة ليكون أجزائه بمنزلة حروف الهجاء في المفردات ليستعمل في معنى لم يوضع له تعرف أنّك لم تتفوّه بهذا الكلام إلاّ بعد ادّعاء ذوقك أنّ هذا الرجل المتردّد المتحيّر شخص متمثّل كذلك و أنّ حاله و أمره يتجلّى في هذا المثَل كأنّه هو. هذا قضاء الوجدان و شهادة الذوق السليم بل ما ذكرنا في المركّبات من الشواهد على المدّعى و به يحفظ لطائف الكلام و جمال الأقوال في الخطب و الأشعار.[١] انتهى

و فيه أوّلاً أنّ ما ذكره لايعمّ جميع المجازات لعدم إرادة المعنى الموضوع له في استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل، فضرب في قولنا: (ضرب فعل ماض) استعمل في النوع لا في معناه و إلاّ لما كان مبتدأ إذ الأفعال لاتصلح لأن تكون مبتدأ

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ٤٤ ـ ٤٥.

مع أنّ استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيّة بلا إشكال و لا خلاف أو لعدم حسن إرادة المعنى الموضوع له و ادّعاء الفرديّة لفرد بالنسبة إليه كما في مثل: و (اسأل القرية)، إذ استعمال القرية في معناها و ادّعاء كون الأهل عين القرية و إطلاقها عليهم بارد جدّاً و تخيّل أنّ القرية قابلة للسؤال و موجود ذو شعور و إطلاقها على الأهل مستلزم لتغيّر المعنى الموضوع له كما لايخفى.

و ثانياً أنّه يرد على جميع الموارد ما في هداية المسترشدين من أنّ ذلك أيضاً نحو من التصرّف في اللفظ حيث أنّ المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقيّ و إن جعل إرادة معناه الحقيقيّ واسطة في الانتقال إليه.(١)

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ هذا التصرّف في ناحية أصالة الجدّ و الإرادة الجدّيّة دون اللفظ و المعنى اللذين كانا محلّ تصرّف الواضع و لذلك يمكن أن يقال إنّ المتجوّز لم يتصرّف في تأسيس الواضع و جعله أعني به ربط اللفظ بالمعنى و إنّما تصرّف فيما يرجع إلى المستعمل نفسه أعني به تطبيق ذلك المعنى الذي وضع اللفظ له على ما ليس من مصاديقه في الواقع لفائدة مّا و أمر تطبيق المعاني الكلّيّة على مصاديقها لايرجع إلى الواضع كما أنّ تطبيق الموضوعات ذات الأحكام الشرعيّة على مصاديقها لايرجع أمره إلى الشارع بل إلى نظر المكلّف في الثاني و إلى نظر المستعمل في الأوّل.

و لكن مقتضى التأمّل و التحقيق هو أنّ ذلك نحو تصرّف في اللفظ إذ اللفظ الموضوع للمعنى لو خلّي و طبعه لانطبق على مصاديقه الحقيقيّة لا الادّعائيّة فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادّعائيّة يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و يحتاج إلى القرينة فكلّ دلالة تحتاج إلى القرينة ليست دلالة حقيقيّة إذ الحقيقة هي ما دلّ على المعنى بنفسه لا بالقرينة و هو كاف في المجازيّة و لو كانت مجازاً

---

(١) هداية المسترشدين / ٣٧.

عقليّاً و ذهنيّاً و للنزاع في كون حسن هذه الاستعمالات بالوضع أو بالطبع مجال و إن شئت قل إنّ الواضع اشترط أن يستعمل هذا اللفظ بما له من المفهوم فانياً في مصداقه الحقيقيّ فيرجع ذلك الاشتراط إلى تخصيص الوضع بحصّة من ذلك المعنى.[١]

و كيف كان فممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ المركّب الذي أريد به المعنى المجازيّ مجاز أيضاً و إن استعملت مفرداتها في معانيها الموضوعة لها ابتداء إذ المقصود منها ليس معانيها الحقيقيّة و لذا قال في هداية المسترشدين: فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازاً أيضاً و إن استعملت في معانيها الموضوعة لها ابتداء إذ المقصود منها حينئذٍ إحضار معناها التركيبيّ و الانتقال منها إلى المعنى المجازيّ فلا يكون معانيها الحقيقيّة هي المقصودة بالإفادة فدعوى كونها إذن مستعملة في معانيها الحقيقيّة و أنّ التجوّز إنّما هو في المركّبة كما في شرح التخليص ليست على ما ينبغي إلاّ أن يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ في المعنى كونه مراداً من اللفظ ابتداء و إن أُريد الانتقال منه إلى غيره و قد عرفت ما فيه. انتهى[٢]

و عليه فالمفردات في مثل قولهم: (أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أُخرى) و إن استعملت في معانيها الحقيقيّة ابتداء و لكن معذلك لايكون الاستعمال المذكور حقيقيّاً لأنّ المعاني الحقيقيّة ليست مقصودة بالإفادة. فلايصحّ جعل المركّبات كالمركّب المذكور من الشواهد على دعوى كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادّعائيّ حقيقيّاً بل هو كالاستعمالات الكنائيّة يكون من المجازات و كيف كان فللنزاع في أنّ حسن الاستعمال المجازيّ تابع للوضع أو الطبع مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحية المراد لا المستعمل فيه كما ذهب إليه صاحب الوقاية أو قلنا بما قال السكّاكيّ في الاستعارة أو

---

(١) بدائع الأفكار ١/ ٨٧.

(٢) هداية المسترشدين/ ٣٦.

قلنا بالمجاز في الكلمة كما ذهب إليه المشهور أو قلنا بالجميع بحسب اختلاف الموارد كما هو الأقرب.

ثمّ إنّ المراد من الطبع الذي يكون مصحّحاً للاستعمالات المجازيّة هو طبع نوع المستعملين في كلّ لغة لا بعض الآحاد و الشواذ و هو يعرف باستقراء الاستعمالات و النظر في الطريقة الجارية في المحاورات.

ثمّ لايخفى عليك أنّه كما لا حاجة في حسن الاستعمال المجازيّ إلى ترخيص الواضع بحسب الموارد و آحاد المجاز كذلك لا حاجة فيه إلى ترخيصه في نوع العلاقة المصحّحة للاستعمال بل اللازم هو الرجوع إلى طبع نوع المستعملين فما حسّنه يجوز استعماله و ما لم يحسّنه لايجوز سواء كان من الآحاد أو من أنواع العلاقات المجازيّة إذ ربما يكون نوع العلاقة موجوداً و معذلك لايكون الاستعمال حسناً عند المستعملين ألا ترى أنّ استعمال اليد في الإنسان حسن كما في الحديث المشهور «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» دون استعمال الرجل فيه فإنّه لم يحسن مع حصول العلاقة أعني علاقة الكلّ و الجزء فيه أيضاً. و أيضاً لادليل على حصر العلاقات في المذكورات في علم المعاني و البيان إذ يمكن أن تزيد عليها في الآتي بحسب الاستعمالات و المحاورات كما لايخفى و لعلّ استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو الشخص يكون كذلك لعدم العلاقات المعدودة فيه مع أنّه من الاستعمالات المجازيّة.

❊ ❊ ❊ ❊

الخلاصة:

١ ـ حسن الاستعمالات المجازيّة تابع للطبع لا للوضع لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه و استهجان الاستعمال فيما لايناسبة ولو مع ترخيص الواضع و لغفلة الواضع كثيراً مّا عمّا يناسب ما وضع له فلا

معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعاً لوضع الواضع و لأنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي أُريد بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «ديز مهمل» موضوعة مع أنّها ليست بموضوعة.

و لأنّه لو احتاج الاستعمال المجازيّ إلى إجازة الواضع و وضعه شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك الاستعمال استعمالاً مجازيّاً بل كلّ مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظيّة و هو كما ترى. ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكّاكيّ لأنّ التصرّف حينئذٍ يكون في الأمر العقليّ و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادّعاء و عليه فاللفظ لايستعمل في غير معناه حتّى يكون مجازاً في الكلمة.

و أُجيب عنه بأنّه أوّلاً في خصوص الاستعارة لا عموم المجازات و ثانياً أنّه ليس باستعمال حقيقيّ إذ الاستعمال الحقيقيّ هو الذي يكون الدلالة فيه على المعنى بنفسه لا بالقرينة و على ما ذهب إليه السكّاكيّ ليست الدلالة بنفسه و عليه فللنزاع في كون حسن الاستعمال من جهة الوضع أو الطبع باقٍ على حاله. ربما يقال إنّ صاحب الوقاية ذهب في عامّة المجازات إلى أنّ الألفاظ لم‌يستعمل إلاّ فيما وضع له غاية الأمر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جدّاً حيث أنّ ادّعاء كون غير ما هو الموضوع له مصداق له كما في الكلّيّات أو ادّعاء كونه عين الموضوع له كما في الأعلام قبل إطلاق اللفظ و استعماله لا بعد استعماله حين تطبيقه الطبيعة على الموضوع لها على المصداق و عليه فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور. و فيه أوّلاً أنّ ما ذكره لا يعمّ جميع المجازات لعدم الإرادة الاستعماليّة للمعنى الموضوع له في استعمال اللفظ في النوع و الصنف أو المثل فضرب مثلاً في قولنا: «ضَرَبَ فعل ماض» استعمل في النوع لا في معناه الموضوع له و إلاّ لما كان مبتدأ إذ الأفعال لاتصلح لأن تكون مبتدأ مع أنّ استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيّة.

و ثانياً أنّ ذلك نحو تصرّف في اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلّي و طبعه

لانطبق على مصاديقه الحقيقيّة لا الادّعائيّة فصرف اللفظ عن هذا الطبع و تطبيقه على الأفراد الادّعائيّة ولو قبل الاستعمال و الإطلاق يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينة و من المعلوم أنّ كلّ دلالة تحتاج إلى القرينة ليست بدلالة حقيقيّة و بالجملة للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف في ناحية المراد كما ذهب إليه صاحب الوقاية أو قلنا بالتصرّف في ناحية المستعمل فيه كما ذهب إليه السكّاكيّ أو قلنا بالمجاز في الكلمة كما ذهب إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

٢ ـ إنّ المراد من الطبع الذي يكون من مصحّحات الاستعمالات المجازيّة هو طبع نوع المستعملين في كلّ لغة لا بعض الآحاد و الشواذّ و هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر في الطريقة الجارية في المحاورات.

٣ ـ لا دليل على حصر العلامات في المذكورات في علم المعاني و البيان لإمكان زيادة علاقة أُخرى يحسّنها طبع نوع المستعملين. ثمّ إنّه قد يكون نوع العلاقة و مع ذلك لا يحسن الاستعمال ألا ترى أنّ علاقة الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لايجوز استعمال الرجل في الانسان و لا يقال «على الرجل ما أُخذ حتّى يؤدّي» مع أنّه يصحّ «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» فمنه يعلم أنّ مجرّد وجود نوع العلاقة لايكفي بل يحتاج المورد إلى استحسانه من نوع المستعملين كما لايخفى.

٤ ـ إنّ الاستعمالات الكنائيّة من المجازات و إن استعمل اللفظ في مواردها فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقيّة و لذا تحتاج إلى القرينة و من جملتها استعمال المركّبات مع إرادة المعاني المجازيّة كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أُخرى» في من تردّد في الأمر و لم يعزم على شيء فإنّ معناه الحقيقيّ هو الإخبار عمّن يكون في الخارج كذلك و استعماله في المتردّد في الأُمور محتاج إلى القرينة و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجة إلى القرينة ليست بدلالة حقيقيّة. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا

وجه للاستدلال بمثل المركّبات المذكوره على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادّعائيّ حقيقيّاً.

* * * *

الأمر الرابع: استعمال اللفظ في اللفظ

و ممّا ذكر يظهر حسن إطلاق اللفظ و إرادة نوعه منه مع أنّه لا وضع و لا ترخيص من الواضع في ذلك كما إذا قيل: «ضَرَبَ مثلاً فعل ماض.» إذ ليس الملق فعل لأنّه مبتدأ و هو لايكون فعلاً ماضياً فالمقصود من ضَرَبَ ليس جنس ضَرَب بل هو نوع من ضَرَب و اللفظ مستعمل فيه و لذا يصحّ حمل الفعل عليه فهذا الاستعمال حسن في طبع المستعملين من دون حاجة إلى وضع الواضع أو ترخيصه. و هكذا الأمر فيما إذا استعمل اللفظ في الصنف كقولهم: «إنّ زيداً ـ الواقع بعد الفعل الذي أُسند إليه نحو: ضرب زيد ـ فاعل»، و «زيداً ـ الواقع بعد الفعل الواقع عليه نحو: ضربت زيداً ـ مفعول» أو فيما إذا أستعمل اللفظ في مثل الملفوظ كما يقال: «ضرب في قوله: ضرب زيد كلمة أو ثلاثيّ» إذا قصد شخص ضَرَب و لعلّ من هذا القسم القراءة للسور القرآنيّة فإنّ القراءة هي حكاية شخص اللفظ المنزل من جانب الله تعالى على رسولهﷺ بمثل ذلك اللفظ، راجع مسألة ١١ من مبحث القراءة و مسألة ٨ من مستحبّات القراءة من كتاب العروة و شروحه.

و أمّا استعمال اللفظ و إرادة شخصه ففيه أنّه غير معقول لاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول كما عن صاحب الفصول و ذهب في الكفاية إلى جوازه قائلاً بكفاية التعدّد

الاعتباريّ حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لافظه كان دالاً و من حيث أنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً و لكن أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّ التعدّد الاعتباريّ لايجدي إذ عنوان الصادريّة و ما قاربها أمر منتزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصحّحاً للاستعمال الواقع قبله. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد ضرورة أنّ اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلاّ آليّاً و المعنى المراد لايقصد إلاّ استقلاليّاً و هو لازم كونه دالاً و مدلولاً. بل التحقيق أنّه من باب إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع لا من باب كون اللفظ دالاً على نفسه و لا مستعملاً في نفسه و ذلك لأنّ الحروف المتصرّمة إذا صدرت عن المتكلّم و تمّت الكلمة و خلصت عن مقاطع فمه يحصل منها صورة في ذهن السامع من قرع الهواء و تموّجه في ناحية الصماخ حتّى يمرّ عن الحسّ المشترك و الخيال و يصل إلى النفس و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عيناً و شخصاً و إلاّ لانقلب الذهن خارجاً و لذلك نقول لايحمل في مثل «ضَرَبَ كلمة أو ثلاثيّ» إذا أُريد شخص الملفوظ منه على إلقاء الموضوع في ذهن السامع كما ذهب إليه في الكفاية إذ الموضوع للحكم ليس إلاّ الهويّة الخارجيّة و لاتنال النفس متن الأعيان و لايمكن إلقائها في ذهن السامع بل بابه هو إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و الحاصل أنّ ذاك الموجود المتصرّم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الآن المتأخّر لا كحكاية اللفظ من معناه إذ الصورة الذهنيّة للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ.(١)

و لكن بعدُ يمكن استعمال اللفظ في نفسه بما ذكره المحقّق الإصفهانيّ‏ﷺ و حاصله بعبارة منّا: أنّ المتكلّم لم يتكلّم بدون تصوّر كلامه فإذا أراد أن يقول حكم نفس

(١) تهذيب الأُصول ١/ ٤٦ مع تلخيص و تقديم و تأخير في العبارة.

اللفظ من لفظيّته أو ثلاثيّته أو بنائه أو معربيّته تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر اللفظ هو تصوّر ماهيّة اللفظ الذي يكون متعلّقاً للإرادة و الشوق و الماهيّة غير الوجود الخارجيّ و غير الوجود الذهنيّ أيضاً و بعد تصوّر ماهيّة اللفظ استعمل اللفظ الخارجيّ في الماهيّة المتصوّرة و يقول: «زيد لفظ» و هذا الاستعمال لإحضار معنى اللفظ و هو ماهيّة اللفظ في أذهان السامعين حتّى يحكم عليه بأحكامه الخاصّة من الأمور المذكورة و هذا أمر ممكن و واقع بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة بين الوجود الخارجيّ و الماهيّة المتصوّرة في الذهن فلايلزم من استعمال الوجود الخارجيّ للفظ في الماهيّة المتصوّرة منه اتّحادالدالّ و المدلول كما لايخفى.(١)

و عليه فإطلاق اللفظ في هذه الصورة من باب الاستعمال إذ سياق الإطلاقات في جميع الموارد واحد و حمل بعض الإطلاقات على باب الإلقاء غير شائع و هكذا الأمر في سائر الصور كما اعترف بذلك في متن الكفاية في خلال عباراته فراجع.

و ذهب في نهاية الأصول إلى أنّ المقام مطلقاً سواء أُريد باللفظ النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص لايكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بل يراد منه ثبوت نفس اللفظ و تقرّره في ذهن المخاطب حتّى يحكم عليه أو به فلايصحّ إطلاق لفظ الاستعمال في هذه الموارد.

و لكن أورد عليه في تهذيب الأصول بما لامزيد عليه و نحن أغمضنا عن ذكره و ردّه اختصاراً و إن شئت المزيد فراجع.

* * * *

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٣٢.

الخلاصة:

١ ـ استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل أمر ممكن يحسن عند طباع المستعملين كقولنا «ضَرَبَ فعل ماض» و من المعلوم أنّ المسند إليه و المبتدأ ليس هو الفعل إذ الفعل لايخبر عنه و لايسند إليه بل المراد منه هو نوع ضَرَبَ و اللفظ مستعمل فيه.

و هكذا يصحّ أن نقول «انّ زيداً الواقع بعد فعل أُسند إليه كقولنا ضَرَبَ زيدٌ فاعل» و «زيداً الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضَرَبتُ زيداً مفعول» و ليس ذلك إلاّ استعمال لفظ الزيد في صنف زيد.

و أيضاً لصحّ استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراءة للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تلفّظ به و نزل على رسول اللّهﷺ كما أفاده صاحب العروة في مسألة ١١ من مبحث القراءة و مسألة ٨ من مستحبّات القراءة و يلحق بقراءة القرآن قراءة الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلاّ إذا أنشدها ارتجالاً.

٢ ـ هل يجوز استعمال اللفظ في نفسه أم لا؟ ذهب في الفصول إلى أنّه غير معقول لاتحاد الدالّ و المدلول و أُجيب عنه بكفاية التعدّد الاعتباريّ حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لافظه دالّ و من حيث أنّ نفسه مراد كان مدلولاً.

أُورد عليه بأنّ عنوان الصادريّة و ما قاربها أمر منتزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصحّحاً للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأنّ اللفظ عند الاستعمال لايلاحظ إلاّ آليّاً و المعنى حيث لايراد إلاّ استقلاليّاً لزم أن يكون نفس اللفظ أيضاً مقصوداً استقلاليّاً فيجتمع اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ في لفظ واحد

و هو نفس اللفظ.

فاللازم هو أن يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورة الموضوع في ذهـن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع و يمكن أن يقال كما في تعليقة الإصفهانيّ بأنّ المتكلّم في مثل «زيد ثلاثيّ» تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر المـوضوع تصوّر ماهيّة اللفظ الموضوع الذي يكون متعلّقاً للإرادة و الشوق و حيث أنّ ماهيّة اللفظ غير الوجود الخارجيّ و الذهنيّ فالمتكلّم استعمل اللفظ الخارجيّ الموجود أو اللفظ الذهنيّ الموجود فيه في الماهيّة المتصوّرة و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثيّ.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهيّة اللفظ و لا شاهد للتفرقة بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بـعد تـصوّر المـعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة الموجودة بين الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ و بين الماهيّة المتصوّرة في الذهن فلايلزم من استعمال الوجود الخارجيّ للفظ في الماهيّة المتصوّرة منه اتحـاد الدالّ و المدلول و لا ملزم لإرجاع الاستعمال إلى الايجاد أو إلقاء صورة الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لايلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدّد الدالّ و المدلول فلاتغفل.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي

و لايخفى عليك ـ بعد ما تقدّم من أنّ حقيقة «الوضع» ليست إلاّ تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعتنى بوضعه و اعتباره ـ أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني من دون دخالة شيء آخر كـالإرادة أو العلم أو غيرهما فمثل لفظ «الماء» مثلاً يدلّ على نفس الماء لا الماء المراد و لا الماء المعلوم و هكذا. و عليه فالألفاظ تحكي عن نفس المعاني الواقعيّة لا غير من دون دخل للمراديّة لا إسماً و لا حرفاً. و عليه فلا مجال لدعوى تقييد المعاني بنحو من أنحاء الإرادة سواء كان التقيّد داخلاً و القيد خارجاً أم كان كلاهما خارجين بأن يكون الموضوع له هي الحصّة المقترنة بالإرادة سواء كانت الإرادة إرادة استعماليّة و هي إرادة استعمال اللفظ للمعنى و إرادة إفنائه في مطابقه أم إرادة تفهيميّة و هي إرادة تفهيم المعنى الذي استعمل اللفظ فيه للمخاطب أم إرادة جدّيّة و هي إرادة المعنى الذي استعمل اللفظ فيه جدّاً و حقيقة لأنّ كلّها كما في بدائع الأفكار خلاف الوجدان و لا دخل لها بالنسبة إلى المعنى الموضوع له. و عليه فلايصحّ ما في الدرر أيضاً من أنّ المعقول في الوضع هو بناء الواضع و إلتزامه بأنّه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلّق

غرضه بإفهام الغير ما في ضميره تكلّم باللفظ الكذائيّ فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلاً على إرادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء و الالتزام و كذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كلّ من يتّبع الواضع فإن أراد القائل بكون الألفاظ موضوعة لمعانيها من حيث أنّها مرادة هذا الذي ذكرناه فهو حقّ بل لا يتعقّل غيره و إن أراد معانيها مقيّدة بالإرادة بحيث لوحظت الإرادة بالمعنى الاسميّ قيداً لها حتّى يكون مفاد قولنا: «زيد هو الشخص المتّصف بكونه مراداً و متعقّلاً في الذهن» فهو بمعزل عن الصواب.(١)

لما عرفت سابقاً من أنّ غرض الوضع و إن سلّمنا هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ إلاّ أنّه حكمة الوضع و ليس دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته فالوضع غير قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ فكون المعاني مرادة بالمعنى الحرفيّ عند إرادة التفهيم أجنبيّ عن الوضع و المعنى الموضوع له إذ لم يلحظ عند وضع الألفاظ و تعيينها إلاّ نفس المعاني فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفيّ أو الاسميّ لادخل لها في المعنى الموضوع له كما لامعنى لدخل التصوّر أو العلم فيه فلاتغفل. هذا مضافاً إلى ما في تهذيب الأصول من أنّ الغرض هو إفادة ذوات المرادات لا بما هي كذلك بل بما هي نفس الحقائق فإنّ المتكلّم إنّما يريد إفادة نفس المعاني الواقعيّة لا بما هي مرادة بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلّم و السامع.(٢)

ثمّ إنّ الوضع سابق على مرتبة الإفهام بأقسامه و توقّف الإفهام على الإرادة الاستعماليّة و التصديقيّة لايستلزم توقّف الوضع عليها و تفصيل الكلام في الإفهام على ما في نهاية الأُصول هو أنّ إفهام الغير و تفهيمه على نوعين: تصوّريّ و تصديقيّ

---

(١) الدرر ١/ ٤١ و ٤٢.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ٥٠.

و المتوقّف على الإرادة التصديقيّة هو الثاني دون الأوّل و التصوّريّ كـدلالة الأسماء على معانيها الاستقلاليّة و كدلالة الحروف عـلى مـعانيها الربـطيّة و كـدلالة هـيئة الإضافة على النسبة الإضافيّة لايتوقّف إلاّ على العلم بالوضع و استعمال المتكلّم إذ من المعلوم أنّ المقصود من الاستعمال في أمثال ذلك هو إلقاء المعنى الاسميّ أو الحرفيّ أو الإضافيّ إلى المخاطب و إفهامه إيّاه ليتصوّره من دون أن يراد تصديقه بالوقوع نعم يتوقّف ذلك على الإرادة الاستعماليّة فاللفظ الموضوع المستعمل هـو الذي اسـتعمله المتكلّم بقصد التفهيم و الإفهام التصوّريّ و لعلّ ذلك هو الفرق بـينه و بـين اللـفظ المسموع من الساهي أو النائم فإنّ اللفظ في كلا الموردين لفظ موضوع للمعنى المعلوم و لذا انتقل الإنسان من سماعه إلى معناه و لكنّه ليس في الساهي أو النائم مستعملاً لإرادة الإفهام و التفهيم و كيف كـان فـالإفهام التـصوّريّ لا يـتوقّف عـلى الإرادة التصديقيّة و إن توقّف على الإرادة الاستعماليّة هذا بخلاف التصديقيّ من الإفهام فإنّه مضافاً إلى ذلك يتوقّف على الإرادة التصديقيّة كدلالة هيأة الجملة الفعليّة أو الاسميّة على النسبة التامّة الخبريّة حيث أنّ المقصود من هذا النوع إلقاء المعنى أي النسبة إلى المخاطب ليصدّق بوقوعها كما يدلّ ظاهر الكلام على تصديق المتكلّم بها ما لم يقترن به ما ينافي ظاهر الكلام و لكنّ الإفهام و التفهيم سواء كان تصوّريّاً أو تصديقيّاً أجنبيّ عن مرحلة الوضع لتأخّرهما عن الوضع بمرتبتين و هما الوضع و العلم به و تـوقّف الإفهام أو التفهيم على الإرادة الاستعماليّة أو على الإرادة الجدّيّة لا ارتباط له بـمقام الوضع كما أنّ توقّفهما على الإرادة لا ارتباط له بالدلالة التصوّريّة فإنّها لاتتوقّف إلاّ على العلم بالوضع فإذا سمع اللفظ ولو من الساهي أو النائم يدلّ على معناه بالدلالة التصوّريّة بالمعنى المذكور إذ ليست الدلالة التصوّريّة المذكورة إلاّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى ، هو حاصل بالسماع، و الإفهام و التفهيم أمر آخر ربما يقرن مـع اللـفظ الموضوع و ربما لايقرن كما لايخفى و عليه فالوضع و العلم به يوجب الدلالة التصوّريّة

بالمعنى المذكور و لا مدخليّة لغيرها في هذه الدلالة فلا مانع من أن يقال كما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلالة تابعة للوضع لا للإرادة و عليه فحصر الدلالة الوضعيّة في الدلالة التصديقيّة غير صحيح بعد ما عرفت من تقدّم باب الوضع على باب الإفهام و التفهيم بمرتبتين.

نعم ذهب في المحاضرات إلى حصر الدلالة الوضعيّة في الدلالة التصديقيّة بما سلكه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد و الالتزام و لكن عرفت ضعف هذا المبنى مراراً فراجع.

فتحصّل أنّ الدلالة الوضعيّة التصوّريّة بمعنى الانتقال من اللفظ الموضوع إلى المعنى الموضوع له لايتوقّف إلاّ على العلم بالوضع ولو صدر عن الساهي أو النائم لحصول الانتقال بنفس السماع. نعم الإفهام التصوّريّ يتوقّف مضافاً إلى العلم بالوضع على إرادة الاستعمال بنيّة الإفهام التصوّريّ كما أنّ الإفهام التصديقيّ يتوقّف مضافاً إلى ما ذكر على كون الجملة ذا نسبة كاملة قابلة للإذعان و التصديق. و لكنّ الإفهام بأقسامه خارج عن حقيقة الوضع لأنّ الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء نفس المعنى و الإفهام متأخّر عنه بمرتبتين.

و لقد أفاد و أجاد في بدائع الأفكار حيث قال: أقصى ما يمكن أن يستدلّ به على التقيّد بالإرادة هو أنّ الوضع من الأعمال العقلائيّة الاختياريّة و لا شبهة في أنّ الداعي للواضع إلى الوضع هو تسهيل طريق الإفادة و الاستفادة في مقام المحاورة فلا محالة أنّه يضع الألفاظ بإزاء المعاني التي تقع في طريق الإفادة و الاستفادة و هي طبعاً متعلّق إرادة المتكلّم و عليه يكون الموضوع له هو المعنى الذي تعلّقت إرادة المتكلّم به في مقام المحاورة و لذا سمّي (معنى) من قولهم (عناه يعنيه) أي قصده، فالوضع للأعمّ

من ذلك أعني به المفهوم من حيث هو لا يمكن[١] أن يتحقّق من العاقل المختار لفرض عدم الداعي إليه. ثمّ قال: و فيه أنّه إن أُريد من كون الموضوع له هو المعنى الذي تعلّقت به إرادة المتكلّم على نحو دخول التقيّد و خروج القيد فرحلة الثبوت في المقام غير تامّة فلا تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات و ذلك لأنّ دخول التقيّد في الموضوع له يستلزم محاذير؛ منها: أنّه يلزم ذلك أن يتقوّم المستعمل فيه بما هو من قوام الاستعمال أعني به الإرادة الاستعماليّة و بما أنّ الاستعمال متأخّر بالطبع عن المستعمل فيه و هو متقدّم عليه كذلك يستلزم أن يكون الشيء الواحد في آن واحد متقدّماً و متأخّراً بالطبع بالإضافة إلى شيء واحد و هذا خلف و هكذا الأمر لو كان التقيّد بنحو آخر من أنحاء الإرادة التي أشرنا إليها لاتّحاد الملاك فيها جميعاً. و منها: عدم صحّة الحمل في القضايا الحمليّة إلاّ بتجريد المحمول عن التقيّد المزبور لعدم صدق القضيّة معه، مع وجدان صحّة الحمل بلا عناية التجريد و ذلك يكشف عن عدم أخذ التقيّد في الموضوع له. إلى أن قال: و إن أُريد من كون الموضوع له هو المعنى الذي تعلّقت به إرادة المتكلّم على نحو خروج القيد و التقيّد معاً عن الموضوع له و ادّعاء أنّ الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادة المتكلّم فيكون الموضوع له هي حصّة من طبيعيّ المعنى فرحلة الثبوت و إن كانت على هذا لا ضير فيها و لا تستلزم شيئا من تلك المحاذير إلاّ أنّ الدليل المزبور[٢] غير صحيح فإنّا لو سلّمنا أنّ غاية الوضع هي الإفادة و الاستفاده و لم تكن غايته أن يخطر المعنى كلّما يخطر اللفظ ولو بسماع من لافظ بلاشعور فتكون الإفادة و الاستفادة من بعض ما يترتّب على الوضع لما سلّمنا أنّ غايته وحده

(١) و فيه منع إذ ترتّب الأثر على نوع من المعنى و هو الذي تتعلّق به الإرادة يكفي في صحّة الوضع للمطلق كما يصحّ جعل الحكم على طبيعة المكلّفين لترتّب الأثر و هو الامتثال على بعض أنواعهم و أفرادهم.

(٢) و هو الذي أشار إليه في صدر عبارته بقوله أقصى ما يمكن أن يستدلّ به إلخ.

ذلك بل هو إحدى مقدّمات الإفادة و الاستفادة لأنّ إفادة المتكلّم السامع أنّه يريد الأمر الفلانيّ و استفادة السامع ذلك يتوقّف على أمرين؛ أحدهما: تصوّر المعنى المقصود إفادته و ثانيهما: الدلالة على أنّ المعنى المتصوّر هو مراد المتكلّم. أمّا الأمر الأوّل فيمكن تحصيله بالوضع. و أمّا الأمر الثاني فهو يحصل بالقرائن الحافّة بالمتكلّم و أمّا تحصيل الإفادة و الاستفادة بالوضع وحده فهو غير ممكن لقصور الوضع بطبعه عن ذلك لأنّه لو قيل بوضع اللفظ للحصّة المقترنة بإرادة المتكلّم فإن كان التحصّص على نحو النسبة الناقصة لما كان السامع يستفيد من كلام المتكلّم مع قطع النظر عن القرائن أكثر من تصوّر ذلك المعنى أعني به الحصّة فهو يتصوّر المعنى المقترن بإرادة المتكلّم لما تقدّم أنّ الدلالة على نحو النسبة الناقصة دلالة تصوّريّة و إن كان على نحو النسبة التامّة فالكلام و إن كان يحكي عن وجود شخص الإرادة إلاّ أنّ كون المتكلّم يريد هذا المعنى واقعاً فالسامع شاكّ به و معه يكون شاكّاً أيضاً بكون دلالة الكلام الفعليّة المقرونة بالشكّ هي دلالة وضعيّة لاحتمال إرادة المتكلّم للمعنى المتصوّر أو هو خطور محض استند إلى استيناس النفس بالانتقال من تصوّر هذا اللفظ إلى هذا المعنى في المحاورة و حينئذٍ يفتقر السامع لأجل إحراز كون الدلالة وضعيّة إلى دلالة أُخرى على كون المتكلّم يريد هذا المعنى المتصوّر و معها لاتبقى حاجة إلى الوضع المزبور نعم على هذا التقدير يمكن أن يكتفى في إحرازها بأصالة الحقيقة فالوضع أيضاً يكون أحد مقدّماتها و لم تحصل به وحده كي يقتضي كونها غرضاً للواضع لوضعه كذلك بل لابدّ و أن يلتزم بأنّ غرض الواضع من الوضع تهيئة مقدّمة من مقدّماتها و هذا كما يحصل بوضعه للحصّة كذلك يحصل بوضعه لنفس المعنى و بضمّ القرائن و الأُصول يتمّ الغرض من غير ضرورة بالتزام الوضع للحصّة و عليه فلامجال لإثبات الوضع كذلك بالدليل المزبور و ممّا يؤيّد كون الموضوع له هو نفس المعنى لاحصّة منه انسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من ناطق به بلا إرادة لذلك المعنى و إن ادّعى

الخصم أنّ الانسباق المزبور مستند إلى الاستيناس المـذكور فلنفرض ذلك في اللفظ الموضوع لمعنى مّا قبل أن يتكرّر استعماله فيه فلامحالة أنّ ذلك المعنى ينسبق إلى ذهن العالم بوضع ذلك اللفظ له و إن نطق به ناطق بلاشعور فتحصّل أنّ الألفاظ موضوعة لنفس المعاني بلاتخصّص و لا تخصّص بالإرادة و تبيّن أنّ الدلالة الوضعيّة مع قطع النظر عن القرائن منحصرة في الدلالة التصوّريّة و إن كان الموضوع له هي الحصّة لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الموضوع له هو المعنى المقارن لإرادة المتكلم و بين التصديق بكون المتكلّم يريد هذا المعنى في الواقع على خلاف ما ذهب إليه الخصم من انحصارها في الدلالة التصديقيّة.(١)

و الحاصل أنّ ما يمكن تحصيله بنفس الوضع هو الدلالة التصوّريّة و أمّا الإرادة التفهيميّة أو الإرادة الجدّيّة فلاتحصلان به بل تتوقّفان على جريان أصالة الحقيقة و أصالة التطابق فلا غناء بالوضع عن غيره من الأصول كما عرفت.

و لذا قال في هداية المسترشدين أنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلّم حاصلة بعد ذلك بأمر آخر (و مقصوده من أمر آخر هو ما ذكره قبلاً من أنّ التصدّي لاستعمال الألفاظ في مقام البيان مع شعور المكلّف(٢) و عدم شعور غفلته و ذهوله شاهد على إرادة معناه و مدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير) فيكون الحكم بكونه مراداً للمتكلّم متفرّعاً على الوضع من غير أن يكون متعلّقاً لوضع الواضع و إن كان الغاية الملحوظة في الألفاظ هو فهم المراد إذ لايلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطة.(٣)

---

(١) بدائع الأفكار ١/ ٩٢ ـ ٩٤.

(٢) المتكلّم ظ

(٣) هداية المسترشدين/ ٣٩.

ثمّ إنّه يتّضح الجواب بعد ما ذكر عن هذا السؤال: «إنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقيّ و الحكم بكونه مراداً للمتكلّم عند الدوران بينه و بين المعنى المجازيّ هل يكون بالوضع أو بغيره؟» فإنّ في هداية المسترشدين قال: هل يكون ذلك الأصل من القواعد الوضعيّة المقرّرة من الواضع بتعيينه و وضعه سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ فيكون مستفاداً من ملاحظة السيرة و الطريقة المستمرّة حسب غيره من الأوضاع العامّة و القواعد الكلّيّة المتلقّات منه أو أنّه لا حاجة فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدّي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المكلّف[1] و عدم شعور غفلته و ذهوله شاهداً على إرادة معناه و مدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير فيكون الأصل المذكور متفرّعاً على الوضع من غير أن يكون متعلّقاً لوضع الواضع و إن كان الغاية الملحوظة في الألفاظ هو فهم المراد إذ لايلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلاواسطة و قد يقال إن يكون الألفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلّم مقصودة فالوضع هو تعيّن اللفظ أو تعيينه ليدلّ على كون المعنى مراداً للمتكلّم لا لمجرّد الدلالة على المعنى و إحضاره بالبال كما هو الظاهر و كان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للإرادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة. إلى أن قال: و على هذا الوجه أيضاً تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلّم وضعيّة فيكون الأصل المذكور مستنداً إلى الوضع أيضاً إلاّ أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار و دلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلّم حاصلة بعد ذلك بأمر آخر.[2]

---

(١) المتكلّم ظ

(٢) نفس المصدر/ ٣٩.

حاصله أنّ الحمل على المعنى الحقيقيّ المراد للمتكلّم يكون بأحد الأمرين إمّا بسبب وضع قاعدة أخرى أو بسبب الاعتماد على القرائن الحافّة. و إمّا بحسب بناء العقلاء. و كيف كان فنشأ البحث عن كون الألفاظ موضوعة لذات المعاني أو المعاني المرادة ذلك كما لايخفى.

ثمّ ثمرة البحث هو ما ذكره في الفصول حيث قال: إن قلنا بأنّها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطاً أو شطراً اتّجه أنّ لايكون للألفاظ معان حقيقيّة عند عدم إرادتها ضرورة أنّ الكلّ عدم عند عدم جزئه والمقيّد من حيث كونه مقيّداً عدم عند عدم قيده و هكذا قال في تحرير الأصول و حينئذٍ إذا استعمل اللفظ في المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقة و إذا استعمل فيه لابهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله في غير المعنى الموضوع له.(١)

* * * *

الخلاصة

١ ـ و لايخفى عليك أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني الواقعيّة من دون تقيّدها أو تقييدها بشيء آخر كالإرادة لما عرفت من أنّ الوضع هو تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما ممّن يعتني بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعاني من الألفاظ الموضوعة عند سماعها من ناطق بها من دون حاجة إلى احراز إرادة تلك المعاني و عليه فلا دخالة لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإرادة و العلم و نحوهما في الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدلّ على نفس المائع

(١) تحرير الأصول/٥١.

السيّال الخاصّ لا المائع المعلوم أو المائع المراد أو المائع المقصود و إن سلّمنا أنّ غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا خطور المعنى كلّما يخطر اللفظ ولو بسماع من لافظ بلا شعور فالغرض هو تهيئة مقدّمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمة أصالة الحقيقة و غيرها يتمّ من دون حاجة إلى الالتزام بكونه دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته.

فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفيّ أو الاسميّ لا دخل لها في المعنى الموضوع له كما لا دخل للتصوّر أو العلم فيه و غرض المتكلّم أيضاً من التكلّم هو إفادة ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفلة المتكلّم و السامع عن مراديّتها في كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مراديّة المعاني على ما ذهب إليه صاحب الدرر في حقيقة الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلّق غرضه بإفهام الغير ما في ضميره تكلّم باللفظ الكذائيّ مندفع بما في بيان حقيقة الوضع من أنّه لا حاجة إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظاً لمعنى معيّن و جريان أصالة الحقيقة و أصالة تطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعماليّة.

۲ ـ إنّ الدلالة الفعليّة على قسمين أحدهما التصوّريّة و ثانيهما التصديقيّة و الدلالة التصوّريّة لا تتوقّف إلاّ على العلم بالوضع و لا دخل للإرادة فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من الساهي أو النائم دلّ على معناه بالدلالة التصوّريّة إذ الدلالة التصوّريّة الفعليّة ليست إلاّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجة إلى إرادة المتكلّم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

و ممّا ذكر يظهر صحّة ما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلالة الفعليّة التصوّريّة تابعة للوضع لا للإرادة و أنّ الدلالة التصديقيّة الفعليّة تتوقّف على الإرادة

التصديقيّة كدلالة هيأة الجملة الاسميّة كقولنا زيد قائم و الفعليّة كقولنا قام زيد على النسبة التامّة الخبريّة إذ المقصود من الجمل التامّة إلقاء المعنى أي النسبة إلى المخاطب ليصدّق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلّم بها ما لم يقرن قرينة على الخلاف و لكن الدلالة التصديقيّة الفعليّة متأخّرة عن الوضع برتبتين و هي الوضع و العلم به و اشتراط شيء في المتأخّر لايوجب دخله في المتقدم.

٣ ـ ثمّ إنّ الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلّم و هما على قسمين تصوّريّ و تصديقيّ. و التصوّريّ متوقّف مضافاً إلى العلم بالوضع على إرادة الاستعمال بنيّة الإفهام التصوّريّ فإنّ الإفهام لا يتحقّق إلاّ باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال لايتحقّق بدون قصد المتكلّم و التصديقيّ من الإفهام يتوقّف مضافاً إلى ذلك على الإرادة التصديقيّة كما هو ظاهر هيأة الجمل الفعليّة و الاسميّة التامّة إلا أنّ الإفهام و التفهيم أيضاً متأخّران عن الوضع فتوقّفهما على إرادة الاستعمال في التصوّريّة و على الإرادة الجدّيّة في التصديقيّة لايستلزم مدخليّة الإرادة في الوضع أو الدلالة التصوّريّة الفعليّة لأنّ مدخليّة شيء في المتأخّر لايوجب اعتباره في المتقدّم فلاتغفل.

٤ ـ فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلالة التصوّريّة التي توجب إحضار المعاني في الأذهان و أمّا دلالة اللفظ على كون ذلك مراد المتكلّم فهي محتاجة إلى أمر آخر كأصالة الحقيقة و أصالة تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة فحمل اللفظ على كونه مراداً للمتكلّم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لايستفاد من الوضع حتّى يعدّ من القواعد الوضعيّة.

٥ ـ و من ثمرات المبحث المذكور أنّه إن قلنا بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة فإذا انتفت المراديّة بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازاً لانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال في تحرير الأصول أنّه إذا استعمل اللفظ في المعنى بقصد التفهيم

كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقة و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله في غير المعنى الموضوع له.(١)

(١) تحرير الأصول ٥١/١.

الأمر السادس: وضع الهيأة القائمة على المركّبات

و لايخفى عليك أنّ المركّبات و إن لم تكن لها مواد غير مفرداتها و لكن تكون لها هيأة زائدة على هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معانٍ تصديقيّة و هي غير مداليل المفردات إذ التصديق ممّا يترتّب على هيأة القضيّة المركّبة لا المفردات الدالّة على المعاني التصوّريّة فلفظة زيد و قائم في زيد قائم لاتدلّ إلاّ على المعاني التصوّريّة و أمّا الهو هويّة التصديقيّة بأنّ زيداً هو القائم و القائم هو زيد فهو أثر هيأة القضيّة الحمليّة و هكذا الأمر في سائر القضايا كالشرطيّة فإنّها أيضاً تدلّ باعتبار اشتمالها على الأدوات الشرطيّة مثلاً على النسب التصديقيّة نحو ترتّب وجود النهار على طلوع الشمس في قولهم: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فهذا المعنى التصديقيّ أثر هيأة القضيّة الشرطيّة لامفرداتها و هلمّ جرّاً. بل التقديم و التأخير في أجزاء القضيّة يوجب تفاوتاً في هيأة المجموع بما هو مجموع مع أنّ هيأة المفردات لا تتفاوت بالتقديم و التأخير و هذا التفاوت الناشئ من التقديم و التأخير في المركّبات أيضاً يكون لإفادة الفوائد الخاصّة كحصر الموضوع في المحمول أو بالعكس من المعاني التصديقيّة التي لاتدلّ عليه المفردات.

و عليه فدعوى الوضع لهيأة المركّبات بما هي زائدة على مفرداتها مادّة و هيأة

لإفادة المعاني التصديقيّة أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدم وضع لفظ للمعاني التصديقيّة في اللغات الرائجة في أقطار الأرض و لذا يكون النزاع في ذلك نزاع في أمر واضح. نعم جعل النزاع فيه كما في تهذيب الأصول بعد وجود معانٍ تصديقيّة محتاجة إلى دوالّ لفظيّة متسالم عليه بينهم في أنّ تلك الدوالّ هي الهيآت أو المجموع أولى و أحسن.(١)

ثمّ إنّ هذه الهيآت قائمة على المركّبات و ليست متّحدة مع هيأة المفردات لأنّ هيأة المفردات قائمة بموادّها و الهيأة التركيبيّة قائمة بالمجموع فاختلاف المحلّ شاهد على اختلافهما فهيأة المركّبات لادخل لها بهيآت المفردات و عليه فاختلاف الدوالّ يشهد على اختلاف المداليل إذ مداليل المفردات بمادّتها و هيآتها هي مداليل تصوّريّة بخلاف مداليل هيأة المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّة فلكلّ وضع عليحدة لايكفي وضع كلّ واحد من الآخر.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من أنّه لا وجه لتوهّم وضع للمركّبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادّها في مثل: زيد قائم و ضرب عمرو بكراً شخصيّاً و بهيآتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيّاً و منها خصوص هيآت المركّبات الموضوعة لخصوصيّات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصّة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيّاً بداهة أنّ وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لايخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزام الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها و أُخرى بملاحظة مفرداتها. انتهى.(٢)

فإنّ جعل هيآت المركّبات من هيآت المفردات ممنوع لما عرفت أوّلاً من أنّ هيأة

---

(١) تهذيب الأُصول ١/٥٢.

(٢) كفاية الأُصول ١/٢٤ ـ ٢٥.

المفردات قائمة بموادّها و هيأة المركّبات قائمة بالمجموع. و ثانياً أنّ الإشكال المذكور يرد فيما إذا أُريد من وضع المركّبات وضعها بمجموعها علاوة على وضع كلّ من الموادّ و الهيآت لا ما إذا أُريد من وضع المركّبات وضع خصوص هيآتها القائمة على القضيّة المركّبة دون موادّ المفردات و الهيآت المختصّة بها لكلّ حينئذٍ مدلول غير مدلول الآخر فلايكفي كلّ واحد عن الآخر فالحاجة باقية ما لم يذكر الآخر فلايستلزم التكرار في الدلالة تارة بملاحظة وضع نفسها و أُخرى بملاحظة مفرداتها كما لايخفى.

فالمراد من عبارات من ذهب إلى وضع في المركّبات غير وضع المفردات كما أشار إليه صاحب الكفاية في آخر عبارته (حيث قال : و لعلّ المراد من العبارات الموهمة إلخ) هو ما ذكرناه من وضع الهيآت القائمة على المركّبات على حدة غير وضع الموادّ لاوضع مجموع هيأة المركّبات مع الموادّ و الهيآت العارضة على الموادّ علاوة على وضع كلّ واحد من الموادّ والهيآت بحيث يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع.

و لذا فصّل في الدرر بقوله: فإن كان غرض مدّعي وضع آخر للمركّبات أنّها بموادّها الشخصيّة لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى أنّ لقضيّة زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع فهو في غاية الفساد إذ وجدان كلّ أحد يشهد بطلان هذا الكلام مضافاً إلى لغويّته و إن كان الغرض أنّ وضع مفردات القضيّة لايفي بصدق القضيّة التامّة التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معاني المفردات معان تصوّريّة و تعدّد المعاني التصوّريّة لايستلزم القضيّة التامّة التي يصحّ السكوت عليها فلا بدّأن يكون القضيّة المستفادة من قولنا زيد قائم مسبّبة من وضع آخر غير وضع المفردات و هو الوضع النوعيّ لهذه الهيأة، فهو صحيح إلخ.[1]

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ في باب المركّبات ثلاثة أوضاع؛ أحدها: وضع المفردات

---

(١) الدرر ١/ ٤٣.

بمادّتها وضعاً شخصيّاً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعيّاً إن كانت من المشتقّات. و ثانيها: وضع هيآت المفردات وضعاً نوعيّاً و ثالثها: وضع هيآت المركّبات علاوة على وضع المفردات بمادّتها و هيآتها المختصّة بالمفردات. و هذه الأوضاع الثلاثة ممّا لابدّ منه في المركّبات مطلقاً سواء كانت اسميّة أو إنشائيّة.

و أمّا ما ذهب إليه في الدرر من التفصيل بين القضايا الخبريّة كزيد قائم و بين القضايا الإنشائيّة كاضرب زيداً بالتزام الوضع الثالث في الأوّل دون الثاني لاشتمال المفردات في الثاني على وضع تتمّ به القضيّة دون الأوّل.

ففيه أنّ قولنا اضرب مركّب من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث المخاطب نحو الضرب و يكون في قوّة أن يقال أبعثك نحو الضرب وهو ممّا يصحّ السكوت عليه.

و هنا تفصيل آخر و هو التفصيل بين الجملة الفعليّة و الاسميّة بأنّ الوضع الثالث (أي وضع هيأة بمجموع الكلام و الجملة وضعاً نوعيّاً) غير محتاج إليه في الجمل الفعليّة بعد وضع الفعل بمادّته للحدث الكذائيّ و بهيأته لنسبة ذلك الحدث إلى الفاعل بأحد أنحاء النسب من الوقوعيّ أو الإيقاعيّ أو غيرهما و لكن أورد عليه في منتهى الأصول [تبعاً للمحقّق العراقي في بدائع الأفكار] بقوله؛ و فيه أوّلاً: أنّ هيأة الفعل لاتدلّ على أزيد من انتساب الفعل إلى فاعل ما و أمّا تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس إلاّ مفاد نفس هيأة الجملة لاهيأة الفعل، إن قلت: التعيين بواسطة ذكر زيد مثلاً بعد ضرب، قلت: إنّ لفظة زيد من الجوامد و ليس له إلاّ وضع واحد شخصيّ للهيكل الفلانيّ و أمّا أنّه فاعل لضرب أو غيره من الأفعال فلايدلّ عليه قطعاً و الرفع على تقدير دلالته لايدلّ إلاّ على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعمّ و لايدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاصّ فانتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاصّ ليس إلاّ مفاد هيأة نفس الجملة. و ثانياً: أنّه ما الفرق بين هيأة ضرب و هيأة ضارب و كما أنّ هيأة ضرب موضوعة لاستناد الفعل إلى فاعل ما، غاية الأمر بالنسبة الصدوريّة الوقوعيّة في

الزمان الماضي فكذلك الهيأة في نحو ضارب موضوعة لاستناد الحدث إلى ذات ما بالنسبة القياميّة فإذا كانت هيأة ضرب من جهة وضعها مغنية عن وضع هيأة الجملة فلتكن كذلك هيأة ضارب و أمثالها من الأسماء الجارية مجرى الأفعال (مع أنّ المفصّل اعترف بوضع الهيأة في الجمل الاسميّة). و ثالثاً: إنّ لهيأة الجملة ربما يكون بعض الإفادات التي لا ربط لها بهيأة الفعل أصلاً و ذلك كتقديم ماحقّه التأخير فإنّه يفيد الحصر مع أنّ هيأة الفعل لاتتغيّر بالتقديم و التأخير أصلاً.[1]

و الأولى هو أن يجاب عن المفصّل بأنّ في مثل ضرب زيد إن لوحظ ضرب مع زيد فهو جملة و له هيأة تدلّ بهيأته على المعنى التصديقيّ و إن لم يلحظ مع زيد فهو ليس إلاّ كالمصدر، و من المعلوم أنّ المصدر حاك عن فعل منتسب إلى فاعل ما و هو معيار الفرق بين اسم المصدر و نفس المصدر فإنّ حاصل المصدر من دون ملاحظة الفاعل هو اسم المصدر و مع ملاحظته هو المصدر و كيف كان فالمصدر و مايلحق به لا يفيد المعنى التصديقيّ و لا يكفي بنفسه للارتباط و لذا يحتاج في مثل زيد عدل إلى الهيأة للارتباط كما اعترف به المفصّل و عليه فلايكفي المفرد و لو كان مصدراً أو ملحقاً به عن وضع الهيأة فلافرق في الجمل بين كونها اسميّة أو فعليّة في الحاجة إلى الهيأة لإفادة المعاني التصديقيّة.

ثمّ إنّ وضع هيأة المركّبات وضع نوعيّ كما أنّ المفردات تكون موضوعة بموادّها و هيآتها وضعاً نوعيّاً إن كانت مشتقّات كالأفعال و الأسماء المشتقّة كاسم الفاعل و المفعول وصيغ المبالغة و صفات المشبهة و نحوها من دون فرق في ذلك بين موادّها و هيآتها لأنّ ملاك الوضع النوعيّ موجود في كليهما إذ الهيأة كما لايمكن أن تلاحظ مستقلّة بدون كونها في ضمن مادّة كذلك لايمكن لحاظ المادّة مستقلّة بدون كونها في

---

(١) منتهى الأُصول ١/ ٣٩.

ضمن هيأة و كما يمكن أن تلاحظ نفس المادّة المتهيّأة بهيأة من دون نظر إلى تلك الهيأة كذلك يمكن أن تلاحظ الهيأة في ضمن مادّة من دون نظر إلى تلك المادّة. و الحاصل: أنّ الوضع النوعيّ لا اختصاص له بالهيأة بل يجري بالنسبة إلى الموادّ في المشتقّات أيضاً.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في كلام المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ التحقيق أنّ جوهر الكلمة و مادّتها أعني الحروف الأصليّة المترتّبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعيّة و توضع لمعنى بخلاف هيأة الكلمة فإنّ الزنة لمكان اندماجها في المادّة لايعقل أن تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج في المادّة فلا استقلال لها في الوجود اللحاظيّ كما في الوجود الخارجيّ كالمعنى الحرفيّ لايمكن تجريدها ولو في الذهن عن الموادّ فلذا لاجامع ذاتيّ لها كحقائق النسب فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانيّ كقولهم كلّما كان على زنة فاعل و هو معنى نوعيّة الوضع أيّ الوضع لها بجامع عنوانيّ لابشخصيّتها الذاتيّة أو المراد أنّ المادّة حيث يمكن لحاظها فقطّ فالوضع شخصيّ و الهيأة حيث لايمكن لحاظها فقطّ بل في ضمن مادّة فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب أن يقال هيأة فاعل و ما يشبهها. و هذا معنى نوعيّة الوضع أي لاالهيأة شخصيّة واحدة بوحدة طبيعيّة بل لها و لما يشبهها. فتدبّر.(١)

لما عرفت من أنّ الوضع في المادّة و الهيأة كليهما نوعيّ و لا اختصاص للنوعيّة بالهيأة أو المادّة و حديث الاندماج لايختصّ بالهيأة أذ المادّة المستعملة أيضاً مندمجة في الهيأة فلا وجود لها بدون هيأة من الهيآت و إلاّ لم‌تكن مادّة مستعملة و القول بأنّ جوهر الكلمة و مادّتها أعني الحروف الأصليّة أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه منظور

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٣٨.

فيه لأنّ ما كان قابلاً للحاظ الواضع فهو حينئذٍ ليس مادّة مستعملة فلا معنى له و ما كانت مستعملة فلا استقلال لها في الوجود اللحاظيّ حتّى يكون قابلة للملاحظة فالتفرقه بين المادّة المستعملة و الهيأة المستعملة لا وجه لها.

ثمّ انقدح بما ذكرناه أنّ الدوالّ على المعاني التصديقيّة هي الهيآت القائمة على المركّبات فقطّ و لا مدخليّة لموادّ المركّبات و الهيآت العارضة على موادّها و عليه فالدالّ على المعنى التصديقيّ هو الهيأة القائمة على المركّبات فقطّ دون مجموع هذه الهيأة و موادّ المركّب المفردة و هيآتها بحيث يكون زيد في زيد قائم جزء الدالّ، إذ موادّ المركّب و الهيآت العارضة على موادّ المركّب المفردة لاتدلّ إلاّ على المعاني التصوّريّة لا المعاني التصديقيّة فلا دخل لها في المعاني التصديقيّة فانضمامها كالحجر في جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلى ما نقل عن ابن مالك في شرح المفصّل من أنّ المركّبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم نسبق إليه إذ المركّب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد و هذا المؤلّف لم يكن موجوداً عند الواضع فكيف وضعه الواضع انتهى.(١)

قال في تهذيب الأُصول هذا الإيراد وارد على الوضع للمجموع من الهيأة القائمة على المركّب و موادّه و هو كلام متين صدر عن أديب بارع. توضيحه أنّ الجمل الاسميّة و إن كانت تشترك في الهيأة و لكنّها مختلفة بحسب المادّة و الوضع النوعيّ إنّما يتصوّر في الهيآت فقطّ لوحدتها النوعيّة لا بالنسبة إلى المجموع منها و من الموادّ لعدم حصر الموادّ و تنوّعها جدّاً مثل قيام زيد و قعود عمرو و هلمّ جرّاً و ليس هناك جامع واحد و عنوان نوعيّ تجتمع الموادّ تحته كي يشار به إليها كما يوجد في الهيآت فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالتزام بوضع كلّ جملة جملة وضعاً شخصيّاً و هو

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ٥٣.

مع امتناعه عادة يستلزم القول بأنّ الجمل التي أحدثها المتكلّم من الموادّ المختلفة غير موضوعة.(١)

و عليه فالمردود هو الوضع الرابع و هو وضع الهيأة القائمة على المركّبات مع موادّ المركّب و الهيآت القائمة على موادّ المركّب. و أمّا الوضع الثالث و هو وضع الهيأة القائمة على المركّبات فقطّ فهو أمر يشهد به وجدان كلّ ذي لغة فلاتغفل.

* * * *

الخلاصة

١ ـ إنّ المركّبات لها هيأة أخرى وراء هيآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معانٍ تصديقيّة و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم في زيد قائم فإنّ المفردات مع قطع النظر عن هيأة القضيّة المركّبة التامّة لاتدلّ إلاّ على المعاني التصوّريّة و مفاد القضيّة المركّبة التامّة هو الهو هويّة التصديقيّة كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيّة في مثل القضايا الشرطيّة كالحكم بترتّب وجود النهار على طلوع الشمس في مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.»

أو الفوائد الخاصّة كحصر الموضوع في المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنّما زيد قائم أو إنّما قائم زيد أو غير ذلك من المعاني التصديقيّة التي لاتدلّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهيأة التركيبيّة و خصوصيّاتها و هو شاهد على كون هذه الأُمور مستفادة من هيأة المركّبات التامّة و عليه فدعوى الوضع الآخر لهيأة المركّبات بما هي زائدة على مفرداتها مادّة و هيأةً لإفادة المعاني التصديقيّة أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عادة عدمَ وضع لفظ لتلك المعاني التصديقيّة في اللغات الرائجة في

(١) نفس المصدر

أقطار الأرض مع كثرة الابتلاء بها.

٢ ـ إنّ الهيآت المفيدة للمعاني التصديقيّة قائمة على المركّبات و ليست متّحدة مع هيأة المفردات لأنّ هيأة المفردات قائمة بموادّها و هيأة المركّبات قائمة بالمجموع فاختلاف المحلّ شاهد على اختلاف الهيأتين.

فهيأة المركّبات غير هيأة المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوريّة بخلاف مداليل هيأة المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّة فلكلّ وضع على حدة فلايكفي وضع كلّ واحد منها عن الآخر.

٣ ـ ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيأة المركّبات هيأتها القائمة على القضيّة المركّبة دون موادّ المفردات و الهيآت المختصّة بها و عليه فلا وجه لتفسير هيأة المركّبات بهيأة مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيآت القائمة على القضيّة المركّبة بمعنى أنّ لقضيّة زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويّة و التكرار.

فهيأة المركّبات العارضة على القضيّة المركّبة أمر وراء وضع المفرد و هيأته و لايستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لايفي بصدق القضيّة التامّة التي يصحّ السكوت عليها لأنّ معاني المفردات معانٍ تصوّريّة و تعدّد المعاني التصوّريّة لايستلزم القضيّة التامّة التي يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ في المركّبات أوضاعاً متعدّدة أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصيّاً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعيّاً إن كانت من المشتقّات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعيّاً و ثالثها وضع هيآت المركّبات علاوة على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصّة بالمفردات و هي التي تفيد المعاني التصديقيّة.

٤ ـ و لايخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثة المذكورة في القضايا لاتختصّ بالقضايا الخبريه كزيد قائم بل هي محقّقة في القضايا الإنشائيّة كقولنا اضرب زيداً إذ لا وجه

له بعد كون اضرب مركّباً من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوّة أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضيّة مـركّبة تـامّة لصـحّة السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسميّة لأنّ قـولنا ضرب زيـد إن لوحظ كلّ جزء منه منحازاً عن جزء آخر فهو ليس بجملة تامّة و لايصحّ السكوت عليه و إن لوحظ كلّ جزء منه مرتبطاً مع الآخر فهو جملة تامّة كالجملة التامّة الاسميّة و لا فرق بينهما في إفادة المعاني التصديقيّة التي توجب صحّة السكوت عليها.

الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز

ولايخفى عليك أنّ الأُصوليّين لمّا فرغوا من بيان حقيقة الوضع وأقسامه وأنواعه وفروعه وتوابعه وحقيقة المجاز شرعوا في بيان أمارات الحقيقة والمجاز عند عدم العلم بالحال وذكر المتقدّمون منهم أمارات كثيرة ولكن اكتفى المتأخّرون على تعداد منها كالتبادر وعدمه وصحّة السلب وعدمها والاطّراد وعدمه وتركوا جملة أُخرى من الأمارات والطرق مع أنّ بعضها كان مورد اعتناء بعض الفحول فينبغي أن نذكر ما ذهب إليه بعض الفحول من الأصحاب حتّى يتأمّل حول كلامهم حقّ التأمّل ولعلّه يوجب ازدياد بصيرة بالنسبة إلى الطرق والعلامات للحقيقة والمجاز.

وإليك هذه الطرق والأمارات:

الأوّل: تنصيص الواضع

و هو أن ينصّص الواضع بالوضع أو بلوازمه وبنفيه أو نفي لوازمه، ذهب إليه صاحب هداية المسترشدين ولعلّه لاكلام فيه مع التنصيص المذكور.

لايقال: إنّ هذا نادر. لأنّا نمنع ذلك في أسماء الأشخاص إذ كثيراً مّا تعرف بتنصيص الواضعين كالآباء بالنسبة إلى أبنائهم وبناتهم ومسئولي المدينة بالنسبة إلى أسامي

الشوارع والأذقّة والمخترعين بالنسبة إلى ما اخترعوه والمكتشفين بالنسبة إلى ما اكتشفوه بل نمنع ذلك أيضاً في أسماء الأجناس لأنّ المخترعين والمكتشفين والمولّدين كثيراً مّا يسمّون ما يسمّون بعنوان اسم الجنس لا بعنوان الشخص لعدم اختصاص بشخص دون شخص ولكن هذه العلامة تفيد في المحاورات العرفيّة وأمّا بالنسبة إلى ألفاظ الكتاب والسنّة فلا مورد لها.

قال في منتهى الأُصول: وأمّا ما ذكروه من أنّ إحدى العلامات للحقيقة والمجاز هو تنصيص الواضع فإن كان فيما إذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو وإلّا ليس لنا دليل على حجّيّة قوله مضافاً إلى أنّ هذا صرف فرض في زماننا بالنسبة إلى الألفاظ التي هي محلّ ابتلائنا في استنباط الأحكام.(١)

وفيه أنّ الوضع فعل الواضع وهو أعرف به عن غيره فإذا أخبر عنه كان إخباره حجّة عليه عند العقلاء ولو لم يفد العلم وربما اكتفي في الشرع بإخبار من لم يعلم بأمره إلّا من طريقه كإخبار المرأة بكونه حائضاً أو غير حائض. وأمّا أنّه صرف فرض فهو صحيح بالنسبة إلى نفس الأحكام وأمّا بالنسبة إلى بعض موضوعات الأحكام كباب الأقارير والمعاملات والوصايا لم يكن كذلك فإذا أقرّ شخص مثلاً بأمر شكّ في معناه ونصّ الواضع الموجود بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الكذائيّ ثبت ذلك المعنى بإخباره وتنصيصه فلاتغفل.

الثاني: النقل المتواتر

الوضع ربما نقل بنحو التواتر او ما يكون بمنزلته وهو كلّ شيء يوجب العلم بمعناه الحقيقيّ كالمحفوف بالقرائن القطعيّة والشياع المفيد للعلم ولا إشكال في اعتباره وإنّما

---

(١) منتهى الأُصول: ١/ ٤٣.

المناقشة في وجوده ولكنّه لا وقع لها بعد ملاحظة أنّ كثيراً من الألفاظ تكون كذلك، كلفظة الماء والتراب والبرد والحرّ والجنّ والإنس وغير ذلك ولعلّه لذلك قال في هداية المسترشدين وحجّيّة ذلك ظاهرة إلّا أنّه قديناقش في وجوده ويدفعه بملاحظة الوجدان. انتهى.[١]

يمكن أن يقال حيث أنّ الاكتفاء بالنقل المتواتر ليس من باب نقل التبادر عند المستعملين وإلّا يرجع إلى علامة التبادر بل من جهة نقلهم عن كيفيّة وضعه بحيث صارت حدود المعاني واضحة كان ذلك نادراً إذ الكثير هو المعنى الإجماليّ لا التفصيليّ ولذا يكون لها موارد مشكوكة من جهة الشكّ في حدود المفاهيم نعم في مثل الأعلام وأسامي الأشخاص يتمّ هذه الدعوى وليس بنادر كما لايخفى.

الثالث: تنصيص أهل اللغة

و هو أن ينصّص اللغويّ في لفظ على أنّ معناه الحقيقيّ كذا أو كذا إذا كان خبرة لذلك مع سلامته عن المعارض.

قال العلّامة الحلّيّ‏﵀: ويعلم كون اللفظ حقيقة أو مجازاً بالنصّ من أهل اللغة. انتهى.[٢]

وقال الشيخ الطوسيّ: والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه: منها: أن يوجد نصّ من أهل اللغة أو دلالة على أنّه مجاز.[٣] قال في الفصول: وهذا ممّا لايعرف فيه خلاف[٤] ولعلّ الدليل عليه هو كونه من أهل الفنّ على الفرض والرجوع إليه ممّا

---

(١) هداية المسترشدين/ ٤١.

(٢) مبادئ الأُصول: ٧٤.

(٣) عدّة الأُصول: ١٦٥.

(٤) الفصول،فصل يعرف كل من الحقيقة و المجاز بعلامات/ ٢٥ ط ١٢٨٦.

عليه بناء العقلاء وعليه فلاحاجة إلى الاستدلال بالانسداد.

قال في هداية المسترشدين: ويدلّ على حجّيّته عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلامناص من الأخذ بالظنّ فيها وجريان الطريقة من الأوايل والأواخر على الاعتماد على نقل اللغة والرجوع إلى الكتب المعتمدة المعدّة لذلك من غير نكير فكان إجماعاً من الكلّ والقول بعدم إفادة كلامهم للظنّ لاحتمال ابتنائه على بعض الأُصول الفاسدة كالقياس في اللغة أو لعدم التحريج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب أكثرهم فاسد بشهادة الوجدان. والدواعي على التحريج عن الكذب قائمة غالباً سيّما في الكتب المتداولة لولا قيام الدواعي الإلهيّة نعم لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلايعوّل عليه وربما يناقش في حجّيّة الظنّ في المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلّة الخبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر ممّا عرفت مضافاً إلى أنّ حجّيّة الأخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدّة الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجّيّتها في الأوضاع بطريق أولى.[1]

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الرجوع إلى اللغويّ من باب كون اللغويّ من أهل الخبرة لا من باب الانسداد وإلّا فمع وجود التبادر وغيره من سائر العلائم والطرق لاانسداد كما لايخفى.

لايقال: إنّ اللغويّ ليس من مهرة فنّ تشخيص الحقيقة عن المجاز بل هو خبرة موارد الاستعمال.[2] لأنّا نقول: فرض الكلام فيما إذا كان اللغويّ خبيراً بموارد الحقيقة

---

(١) هداية المسترشدين: ٤١.

(٢) منتهى الأُصول ٢/ ٨٥

و المجاز وأخبر عنه ولا ينافي ذلك كونه خبرة موارد الاستعمال أيضاً. والذي ينبغي أن يحمل كلام الشيخ والعلّامة عليه هو ذلك. اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ خبرويّة اللغويّ بموارد الحقيقة والمجاز نادرة.

ومنها: أنّ الرجوع إلى اللغويّ من باب الأخبار الآحاد.

يرد عليه أوّلاً: أنّ حجّيّة الأخبار الآحاد في الموضوعات مقيّدة بالتعدّد والعدالة بمثل موثّقة مسعدة بن صدقة: الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنة، فيشترط في قبوله التعدّد والعدالة[1] وبقوله تعالى: «إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا» الآية وغير ذلك. اللّهمّ إلّا أن يقال لا وجه لتقييد حجّيّة الأخبار الآحاد في الموضوعات بمثل الموثّقة لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنة هو معناها اللغويّ لا معناها الاصطلاحيّ. فمقتضى إطلاق الأخبار هو حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات إلّا ما خرج بالدليل كمورد الشهادة فتأمّل كما أنّه لا وجه لتقييدها بالعدالة لما قرّر في محلّه من أنّ دليل اعتبار الأخبار هو بناء العقلاء وهو يثبت حجّيّة خبر الثقات.

وثانياً: أنّ إخبار العدل الواحد عن مورد الحقيقة لايخلو إمّا أنّه إخبار عن تبادره عند نفسه أو عند غيره وكلاهما محلّ نظر لأنّ الأوّل لايكون حجّة لغيره والثاني وإن كان حجّة لغيره ولكن لا حاجة إليه بعد كون المعنى عند السامع متبادراً. نعم لو كان الغير مستعلماً ولم يطّلع عن تبادره عند المستعملين فأخبر العادل بذلك كان نافعاً في حقّه لإثبات التبادر به ولكنّ العلامة حينئذٍ ليست هو الإخبار بل هو المخبر عنه وهو التبادر كما لايخفى. نعم لو كان الإخبار عن وضع الواضع كما إذا كان حاضراً في مجلس الوضع وأخبر فهو مفيد ولكنّه نادر جدّاً فحجّيّة قول اللغويّ من باب خبر العادل في معنى اللفظ تؤول إلى إثبات التبادر تعبّداً بإخباره أو إثبات الاستعمال المجرّد عن

---

(١) نفس المصدر

القرينة لإثبات الحقيقة كما سيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنه، فإخباره يرجع إلى إثبات التبادر عند المستعملين أو إثبات الاستعمال المجرّد وليس وجهاً آخر. هذا بخلاف ما إذا كانت حجّيّة قول اللغويّ من باب كونه من أهل الخبرة فإنّه بقوله يثبت معناه الحقيقيّ لحجّيّة قوله عند العقلاء فيما رآه. وكيف كان فقول اللغويّ الماهر فيما إذا أخبر عن الحقيقة حجّة في الجملة كما ذهب إليه الشيخ والعلّامة. نعم يمكن المناقشة في وجوده.

تعارض الأقوال

ثمّ لايخفى عليك بناء على تماميّة حجّيّة قول اللغويّ وتنصيصه إنّما هي فيما إذا لم يعارض قوله مع غيره وإلّا ففي الفصول أنّه إن أمكن الجمع تعيّن وإلّا فإن كان التعارض بين النفي والإثبات تعيّن القول بالإثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الاطّلاع ومرجع النفي إلى عدم الاطّلاع غالباً وإلّا فالتعويل على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهرة أو بأكثريّة اطّلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

وأمّا إن تعارض أقوال اللغويّين من دون ترجيح فالحكم هو التساقط كما هو مقتضى القاعدة في تعارض الأمارات والطرق مع قطع النظر عن التعبّد الخاصّ اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التساقط فيما إذا كان المقصود من الأمارات هو إدراك الواقع وأمّا إذا كان المقصود هو الأخذ بالحجّة فالحكم هو التخيير ولذا قلنا في محلّه إنّ مفاد أدلّة اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلّة اعتبار الأخبار فإنّ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف المقصود في الأوّل إذالأخذ بجميع الفتاوى ليس واجباً بل الواجب هو الأخذ بفتوى واحد بالنسبة إلى الأحكام لتحصيل الحجّة وهو حاصل بأخذ البعض فنفس أدلّة اعتبار الفتاوى يدلّ من أوّل الأمر على الحجّيّة التخييريّة

وهكذا نقول في أدلّة حجّيّة أهل الخبرة في اللغات فإنّ المقصود منها هو الأخذ بواحد منهم لا الأخذ بجميعهم فمفاد أدلّة حجّيّة أهل الخبرة في اللغات هو الحجّيّة التخييريّة فإذا لم يكن ترجيح بين الأقوال المتعارضة فالحكم هو التخيير في الأخذ بأيّ طرف منها فتدبّر جيّداً.

هذا كلّه إذا كان الرجوع إلى اللغويّ من باب كونه من أهل الخبرة وأمّا إذا كان الرجوع إليه من باب الأخبار الآحاد فمقتضى القاعدة فيه بعد عدم شمول أدلّة المرجّحات لاختصاصها بالأخبار الواردة عنهم في الأحكام هو التساقط في الموارد المتعارضة لما مرّ من أنّ المقصود من أدلّة حجّيّة الأخبار واعتبارها هو الأخذ بجميعها فلاتغفل.

كلام صاحب الفصول

ثمّ لايخفى عليك أنّه قيّد في الفصول حجّيّة قول اللغويّ بقيد آخر وهو أنّه حجّة إذا لم‌يكن طريق إلى معرفة حقائق الألفاظ ومجازها بخلاف الموارد التي يمكن معرفة حقيقتها ومجازها بالرجوع إلى العرف وتتبّع موارد استعماله حيث يعلم أو يظنّ عدم النقل (أي النقل عن معناه الأصليّ إلى المعنى المجازيّ) فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل (أي نقل اللغويّ) ومن هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّرة في هذا الفنّ كمباحث الأمر والنهي والعامّ والخاصّ ولهذا ترونهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل (اى نقل اللغويّ) والسرّ في ذلك أنّ التعويل على النقل (أي نقل اللغويّ) من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكّن من الاجتهاد ولأنّ الظنّ الحاصل منه أضعف من الظنّ الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحّة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفها وهو باطل. انتهى

وفيه أنّ ما ذكر يتمّ فيما إذا فحص وتحقّقت الأمارة الأقوى وأمّا مع عدم الفحص

وعدم تحقّقها بجهة من الجهات فلا مانع من الرجوع إلى الخبرة في تشخيص الحقيقة عن المجاز ولذا نقول بجواز التقليد لمن تمكّن من الاجتهاد ولكن لم يجتهد بـداع مـن الدواعي بخلاف من اجتهد فإنّه لايجوز له التقليد كما لايخفى. هذا مضافاً إلى أنّ التقليد فيما إذا كان قول اللغويّ حجّة من باب كونه خبرة تشخيص موارد الحقيقة عن المجاز وأمّا إذا كان حجّيّة ذلك من باب الأخبار الآحاد فلايكون تقليداً بل قوله حجّة على وجود التبادر أو غيره من العلائم كنقل الإجماع المحصّل ولا فرق بين التـبادر الذي علمه والتبادر الذي قام الحجّة عليه فلا تغفل وبالجملة لا نسلّم التقييد بذلك بل يجوز الرجوع إليه مطلقاً سواء كان حجّيّته من باب كونه من مهرة الفنّ أو من باب الأخبار الآحاد نعم لو تفحّص وأحرز المعنى بالتبادر ونحوه من العلائم فلا مجال للرجوع إلى اللغويّ لعدم الحاجة إليه حينئذٍ كما لايخفى.

الرابع: الاستعمال

والمراد من الاستعمال المذكور هو الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز، فإذا رأيـنا لفـظاً استعمل في المحاورات العرفيّة في معنى من دون ضمّ قرينة إليه كان ذلك شاهداً على أنّ معناه هو ذلك فإن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعاً له وأمّا مـع احـتمال ذلك فنحكم به بضميمة أصالة عدم النقل الذي هو قد يعبّر عنه بالاستصحاب القهقرائيّ.

ولا فرق فيما ذكر بين كون موارد استعماله متّحداً أو متعدّداً فلو كان التجرّد المذكور بالنسبة إلى معنيين أو المعاني كما إذا رأينا لفظاً استعمل في معنيين أو المعاني من دون قرائن المجاز كالمشابهة كان ذلك علامة كون المعنيين أو المعاني هي مـعانيه الحـقيقيّة بنحو الاشتراك ولا ضير في احتياج اللـفظ حـينئذٍ إلى القـرينة المـعيّنة لتشـخيص المشتركات فإنّها ليست قرينة المجاز كما لايخفى والعجب من صاحب منتهى الأُصول حيث نسب ذلك إلى قول القيل حيث قال: وأمّا صحّة استعمال اللفظ في مـعنى بـلا

عناية وتكلّف مراعاة العلاقة ونصب القرينة فقد قيل بأنّها أيضاً من أمارات الحقيقة.[١] مع أنّه ممّا ذهب إليه بعض الفحول وادّعي عليه الإجماع في الجملة وهو الظاهر من هداية المسترشدين بعد التفصيل بين اتّحاد المعنى وتعدّده واختيار ذلك في الصورة الأُولى حيث قال فيه: ولا كلام ظاهراً في تحقّق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكى الإجماع عليه جماعة من الأجلّة منهم العلّامة في النهاية وقد يستفاد من كلام السيّد في الذريعة أيضاً ويدلّ عليه بعد ذلك جريان طريقة أئمّة اللغة ونقلة المعاني اللغويّة على ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى «الفاطر» إلى مجرّد الاستعمال وكذا عن الأصمعيّ في معنى «الدهاق» وكذا الحال فيمن عداهم فإنّهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغويّة بذلك ولا زالوا ذلك ديدناً لهم من قدمائهم إلى متأخّريهم كما لايخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم وأنّ ظاهر الاستعمال قاضٍ بإرادة الموضوع له بعد تعيّنه والشكّ في إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه وذلك قاضٍ بجريان الظهور المذكور في المقام إذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بما وضع لاتّحاد المناط في المقامين وهو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدّى في اللفظ عن مقتضى وضعه إلّا أن يقوم دليل عليه. مضافاً إلى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقّفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعيّنة بل ويتوقّف على الحقيقة على ما هو الغالب وإن لايستلزمه على التحقيق. فإن قلت: إنّ مجرّد وجدان اللفظ مستعملاً في معنى كيف يدلّ على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملاً في معانٍ عديدة غير المعنى المفروض ومجرّد أصالة العدم لايفيد ظنّاً به وليس الأمر في المقام مبنيّاً على التعبّد ليؤاخذ فيه بمجرّد الأصل. قلت: فيه بعد ما عرفت من الوجه في

---

(١) منتهى الأُصول: ١/ ٤٢.

ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون المستعمل فيه معنى حقيقيّاً حتّى يتبيّن أنّ هناك معنى آخر استعمل اللفظ فيه أنّه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرّد ما يرى في بادئ الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعماله بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره أيضاً في المعنى المفروض لبعد وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعاً بإزائه ممّا لايوجد في الاستعمالات المعروفة ولايكون له عين ولا أثر في الإطلاقات المتداولة. انتهى[1].

هذا كلّه بالنسبة إلى ما إذا كان المستعمل فيه واحداً.

تفصيل هداية المسترشدين

وأمّا إذا كان المستعمل فيه متعدّداً فقد عرفت أنّ الاستعمال المجرّد فيه أيضاً علامة الحقيقة لوحدة الملاك فيهما ولا وجه للتفصيل بينهما ولكنّ الظاهر من كلام صاحب هداية المسترشدين هو التفصيل حيث قال بالنسبة إلى ما إذا كان المعنى متعدّداً: الثاني في بيان الأصل ممّا يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد والمشهور حينئذٍ كما عرفت عدم دلالة مجرّد الاستعمال على كونه حقيقة فيها وهو الأظهر، إذ القدر الثابت حينئذٍ هو تحقّق الوضع لواحد منها فقضيّة الأصل حينئذٍ عدم تحقّق الوضع بالنسبة إلى ما عداه مضافاً إلى أغلبيّة المجاز بالنسبة إلى الاشتراك وكونه أقلّ مؤونة منه وذهاب الجمهور إلى ترجيحه عليه فيغلب في الظنّ البناء عليه. فإن قلت: أيّ فرق بين متعدّد المعنى ومتّحده في استظهار الحمل على الحقيقة مع أنّ عدّة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متّحد المعنى جار

---

(١) هداية المسترشدين / ٤٢.

في متّعدده أيضاً. إلى أن قال المستشكل في وجه تقديم الاشتراك على المجاز: لعدم احتياج المشترك إلّا إلى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقة وملاحظة العلاقة المجوّزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معيّنة. قلت: جريان الوجوه المذكورة في متعدّد المعنى محال ممنوع إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمله[١] اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقة وإنّما يسلم ذلك مع اتّحاد المستعملة[٢] فيه وظهور الاستعمال في إرادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحداً كان الموضوع له أو متعدّداً لا يقضى بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحداً كان المستعمل فيه أو متعدّداً إذ لا مانع من مرجوحيّة الاشتراك بالنسبة إلى المجاز في نفسه ورجحان إرادة أحد المعاني المشتركة بالنسبة إلى المعنى المجازيّ بعد تحقّق الاشتراك فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحاً في نفسه لاينافي رجحان إرادة الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد ولذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحيّة الأوّل ولايجري ذلك في متّحد المعنى ضرورة لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة نظراً إلى توقّف كلّ من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع[٣] فتعيّن الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالاً غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدّد الوضع لا إجمالاً ولاتفصيلاً كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهداً على تعيين الموضوع له بعد تحقّق حصول الوضع وأين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل وعدمه[٤] إلى أن قال: نعم لو علمنا

---

(١) استعمل ظ.

(٢) المستعمل فيه ظ.

(٣) الموضوع له ظ.

(٤) عدمه (بدون الواو قبله) ظ.

تعدّد الموضوع له إجمالاً في خصوص بعض الألفاظ ووجد أنّه مستعمل في معنيين لا غير أمكن إثبات تعلّق الوضع بهما واشتراكه بينهما. إلى أن قال: ثمّ إنّ دعوى قلّة المؤن في الاشتراك ممنوع بل الظاهر العكس لافتقاره إلى وضع ثانٍ وملاحظة له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين بخلاف المجاز إذ لايفتقر إلّا إلى ملاحظة العلاقة المسوّغة للاستعمال وقرينة مفهمة له إذ الغالب اتّحاد القرينة الصارفة والمعيّنة. إلى أن قال: وما ذكر من استناد أهل اللغة في إثبات تعدّد الأوضاع إلى مجرّد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر وما يتراءى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لايفيد تعويلهم على مجرّد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقة. كيف والبناء على أصالة الحقيقة مطلقاً ليس معروفاً بين أهل اللغة ولامنقولاً عنهم في الكتب الأصوليّة.[1] انتهى

حاصله هو التفصيل بين وحدة مايحتمل أن يكون اللفظ حقيقة فيه وتعدّده لكون الوضع معلوماً في صورة الوحدة دون المتعدّد إذ لاعلم بوضعه لأزيد من واحد نعم لو علم بتعدّد الوضع إجمالاً ووجد أنّه مستعمل في المعنيين دون الزائد أمكن أيضاً إثبات الوضع بالاستعمال فيهما ثمّ إنّ الظاهر من كلامه أيضاً هو اشتراط علاميّة الاستعمال بالتفحّص والتتبّع ولعلّ إليه ينظر ما في الفصول من أنّ بعض أهل العصر اشترط فيه التفحّص والتتبّع إلحاقاً له بالخطاب الشرعيّ حيث أنّه لايكون دليلاً للفقيه إلّا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض، وفيه نظر لأنّه إن ادّعى عدم حصول الظنّ بالموضوع له بمجرّد الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر وإن ادّعى عدم حجيّة الظنّ الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو أقوى منه بالتتبّع والتفحّص فمدفوع

---

(١) نفس المصدر.

بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بأنّ مادلّ على حجّيّة مثل هذا الظنّ في مباحث الألفاظ من إجماع أو غيره إن اقتضى حجّيّة مطلقاً فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط وإلّا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعلّه يعمّم الاشتراط وإن تعرّض لذكره في خصوص المقام وهو قويّ ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لاينافيه. انتهى

تحقيق التفصيل المذكور

والتحقيق أنّ التفحّص والتتبّع المذكور يكون في الفقه عن المعارض والمخصّص والمقيّد والشرط وغيره ومن المعلوم أنّ حجّيّة الدليل متوقّفة على الفحص والتتبّع عن هذه الأمور وأمّا في الاستعمال فالفحص يكون عن وجود القرينة في موارد الاستعمالات وهو غير لازم بعد وجداننا استعمال اللفظ الصادر من المتكلّم مجرّداً عن القرائن في المعنى المفروض ولو في مورد واحد فإنّ المعنى المفروض لو لم يكن معناه لاحتاج إلى القرينة والمفروض عدمها فالتجرّد عن القرينة شاهد كون هذا المعنى معناه ولا حاجة إلى تتبّع سائر الموارد وإن أوجب ازدياد القطع واليقين. وعليه فلا وجه لما اعتبره في الفصول أيضاً من اشتراط حجّيّة الظهور بالتتبّع عن سائر موارد استعمالاته. وقياسه بموارد التخصيص والتقييد في غير محلّه. كما أنّه لا وجه لحصر الاستعمال المذكور في ما إذا كان المعنى الذي يحتمل أن يكون اللفظ فيه حقيقة واحداً أو كان الوضع معلوماً إجمالاً كما ذهب إليه في هداية المسترشدين. فإنّ نفس تجرّد اللفظ عن القرائن المجازيّة كافٍ في الحكم بكون المعنى المستعمل فيه هو معناه سواء كان واحداً أو متعدّداً وسواء كان الوضع معلوماً إجمالاً أم لم يكن فيحكم بالاشتراك في صورة التعدّد كما نسب إلى السيّد وغيره من المتقدّمين ولعلّ لذلك قال في الفصول: ومنها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لايكون بينهما علاقة التجوّز فيحتمل الاشتراك

بينها وأن يكون موضوعاً لمعنى ثالث أو لمعنيين آخرين فيستعمل فيها مجازاً والمعتمد الأوّل لأنّ ظاهر الاستعمال يعيّن الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدّده فيها دفعاً للزوم الغلط.[1] انتهى

وأمّا الوجوه المذكورة في هداية المسترشدين لترجيح احتمال المجازيّة كأغلبيّة المجاز أو أخفّيّة المؤونة فهي وجوه استحسانيّة لا اعتبار لها ما لم يوجب ظهور اللفظ هذا مضافاً إلى إمكان منع الأخفيّة بعد احتياج المجاز إلى ملاحظة الوضع بالنسبة إلى المعنى الحقيقيّ وملاحظة العلاقة بين العلاقات وإقامة القرينة الصارفة في قبال الاشتراك المحتاج إلى الوضع وإقامة قرينة معيّنة ولاترجيح بينهما على أنّ الأخفّيّة لو كانت ملاكاً للتقدّم فليكن كذلك في صورة العلم بالوضع إجمالاً. هذا كلّه بناء على تسليم دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز وأمّا إذا قلنا أنّ الأمر يدور بين الاشتراك والغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقة المجازيّة على المفروض فلا مورد لهذه الأمور الاعتباريّة كما لايخفى. وأمّا احتمال كون القرائن المعيّنة هي بنفسها قرائن صارفة ففيه أنّ الصّرف فيما إذا كان حقيقة ومجاز وعلاقة، وحيث أنّ المفروض هو خلوّ المقام عن العلاقة المجازيّة فلا وجه لاحتمال كونها صارفة عن معانيها الحقيقة إلى المعاني المجازيّة.

وأمّا ذهاب المشهور فلا يضرّ بعد كون ذهابهم اجتهاديّة ومعلّل بالوجوه الاستحسانيّة وأمّا الأصل فلا مجال له بعد ظهور الاستعمال المجرّد في كون المعاني هي معانيه الحقيقيّة وحملها على الغلط لخلوّها عن العلاقة كما ترى.

تفصيل في أصالة الحقيقة

وبالجملة فلا إشكال في كون الأصل في الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّة في

---

(١) الفصول: ٣٢.

معنى يقتضي الحقيقة لكونه ظاهراً في كون المعنى المستعمل فيه هو معناه الحقيقيّ واللفظ هو الموضوع لهذا المعنى ولا فرق فيه بين العلم بالوضع إجمالاً أم لا كما لافرق بين وحدة المعنى أو تعدّده لوجود الظهور المذكور في جميع الصور والتفرقة لا دليل له والأمر في هذه الموارد يدور بين الصحيح والغلط لخلوّها عن العلاقات المجازيّة ولا مورد في هذه الموارد لاحتمال المجازيّة فالأصل في الاستعمال في أمثال هذه الموارد هو الحقيقة دون الغلط. «وما يقال من أنّ أصالة الحقيقة معتبرة في تعيين المراد لا في كون اللفظ حقيقة في ما يعلم أنّه مراد فكلام خال عن التحصيل وطريقة أهل اللغة في كلّ لسان على الاستشهاد بكلام البلغاء وأشعارهم في إثبات معاني الألفاظ»(١) وهذا أحد معاني أصالة الحقيقة كما أنّه قد يقال أصالة الحقيقة ويراد بها أنّ المتكلّم أراد المعنى الحقيقيّ فيما إذا علم المعنى الحقيقيّ تفصيلاً وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقيّ عند التجرّد عن القرائن والعلاقات المجازيّة لظهوره ورجحانه ولأنّ مبنى المحاورات عليه ولذا قال في الفصول: وهذا ممّا لانزاع لأحد فيه وقد حكي الاتّفاق عليه غير واحد منهم ولافرق في ذلك بين أن يكون السامع مخاطباً باللفظ أولا. انتهى(٢)

ولكنّ المعنى الثاني أجنبيّ عن المقام لأنّ الكلام في المقام في علائم إثبات الحقيقة في مقابل المجاز لا في أنّ المتكلّم أراد المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ بعد معلوميّتها وكلام صاحب هداية المسترشدين لايرجع إليه لأنّ فرض العلم في كلامه بنحو الإجماليّ لا التفصيليّ فلاتغفل.

ثمّ إنّ بعد صحّة أصالة الحقيقة بالمعنى الذي ذكرناه فليحمل ما اشتهر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز على موارد أُخرى حتّى لايكون بين القاعدتين (أي

---

(١) مجمع البيان: ١٧٢/٧ ذيل الصفحة.

(٢) الفصول: ٣١.

قاعدة أصالة الحقيقة وقاعدة أنّ الأصل في الاستعمال هو كونه أعمّ من الحقيقة) تدافع. ولذلك قال في الفصول: ومورد القاعدة الثانية أن يتعدّد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له أو يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون بحيث يحتمل الاشتراك أو المجازيّة لوجود العلاقة المعتبرة. إلى أن قال: فالسيّد يبني في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعدّدة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والأكثر على أنّ المجاز أولى من الاشتراك وأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز بمعنى أنّ الاستعمال في مثل المقام بمجرّده لايقتضي شيئاً منهما وهذا هو الحقّ. انتهى(١)

فمورد أعمّيّة الاستعمال عن الحقيقة هو ما إذا لم يكن الاستعمال مجرّداً عن العلاقة المجازيّة ففي هذه الصورة يكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة فلايحكم بالحقيقة فتحصّل أنّ مجرى أصالة الحقيقة غير مجرى قاعدة أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة لتقيّد مجرى أصالة الحقيقة بالتجرّد عن القرينة فلا تغفل.

المراد من الاستعمال

ثمّ إنّ المراد من الاستعمال هو استعمال العرف في المحاورات لا استعمال المستعلم فلا يتأتّى هنا إشكال الدور لأنّ حصول العلم بالوضع للمستعلم يتوقّف على استعمال العرف في محاوراتهم من دون علاقة المجازيّة في معنى ومن المعلوم أنّ الاستعمال المذكور لايتوقّف على علم المستعلم بالوضع حتّى يدور بل يتوقّف على وضع اللفظ لهذا المعنى.

وممّا ذكر يظهر التسامح في عبارة منتهى الأُصول حيث قال: في صحّة استعمال اللفظ في معنى بلا عناية وتكلّف مراعاة العلاقة ونصب القرينة فقد قيل بأنّها أيضاً

---

(١) نفس المصدر/ ٣٢.

من أمارات الحقيقة والإشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه في التبادر وحاصله أنّ المعرفة الارتكازيّة لما وضع له كافية في صحّة الاستعمال كذلك ويحصل منها العلم التفصيليّ بأنّه الموضوع له.[1] لأنّ دفع الإشكال بالإجمال والتفصيل فيما إذا كان توقّف في البين وأمّا إذا لم يكن توقّف كما عرفت فلا دور حتّى يحتاج إلى دفعه بذلك فتدبّر جيّداً.

الخامس: التبادر:

حقيقة التبادر

يقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل في حقيقة التبادر:

وهو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقطّ من دون حاجة إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة وهو دليل الوضع إذ لا سبب لهذا الانسباق إلّا الوضع بعد فقد القرينة والدلالة الذاتيّة كما قال في هداية المسترشدين: والتبادر هو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور أمارة على الحقيقة أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا يكون بتوسّط الوضع أو القرينة لانحصار وجه الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتيّة فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرّد سماعه من دون انضمام قرينة إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود ملزومه.[2] انتهى.

---

(١) منتهى الأصول: ١/٤٣ـ٤٤.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٤.

وقال الشيخ في عدّة الأُصول: ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولايتوقّع في ذلك دليل يدلّ على ذلك والمجاز لايجوز حمله عليه إلّا أن يدلّ دليل على كونه مجازاً.

وقال في الفصول: والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرّد عن القرينة في المعنى وانسباقه منه إلى الفهم. انتهى

وعليه فتبادر شيء من اللفظ بمعونة مقدّمات الحكمة ليس علامة الحقيقة فإنّه مع قطع النظر عن المقدمات لم يتبادر شيء من اللفظ ولذا قال في منتهى الأُصول: فتبادر الوجوب النفسيّ العينيّ التعيينيّ من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة الحقيقة فإنّه ليس مفاد نفس اللفظ بل الوجوب المقيّد بهذه القيود مفاد مقدّمات الحكمة.(١)

الفرق بين المنقول والمجاز المشهور

ولا يخفى عليك أنّ تبادر شيء من اللفظ بمعونة قرينة من القرائن ليس علامة للحقيقة ولذا قال في الفصول فلايرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازيّ لأنّه إذا تجرّد عنها لم يسبق معناه المجازيّ إلى الفهم ولا فرق في القرينة بين أن تكون شهرة أو غيرها. إلى أن قال: لقائل أن يقول لافرق حينئذٍ بين الشهرة في المنقول بالنسبة إلى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة في المجاز المشهور فإنّ كلّاً من الشهرتين سبب للتبادر وقطع النظر عن كلّ منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بأنّ الشهرة في المنقول لايلزم ملاحظتها وإنّما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشيء منها كما في سائر الحقائق فإنّ الوضع بكِلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالباً بمراجعة الوجدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال ولاحاجة إلى العلم بسببه من التعيين أو الغلبة. بخلاف الشهرة في المجاز

(١) منتهى الأُصول: ١/ ٤٠.

المشهور فإنّها قرينة على التجوّز فلابّد من ملاحظتها ولو إجمالاً ليتحقّق الصرف إليه نعم يبقى الإشكال فيما إذا استند العلم بالنقل إلى ملاحظة الشهرة والغلبة وهذا لامدفع له فالتحقيق أن يقال: التبادر الذي نعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي ولاريب أنّ المعنى المنقول إليه يتبادر من المنقول أوّلاً بخلاف المعنى المجازيّ في المجاز المشهور فإنّه يتبادر منه من حيث كونه متفرّعاً على معنى آخر ولهذا نجدالآثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة وغيرها ممّا يبتني على ملاحظة المعنى الحقيقيّ ولو إجمالاً مترتّبة عليه بخلاف المنقول فإنّه بعد النقل يتجرّد عن تلك الآثار كسائر الحقائق وبهذا يتّضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من أنكر الفرق بينهما وممّا حقّقنا يظهر ضعف مازعمه الفاضل المعاصر تبعاً لبعض المتأخّرين في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من أنّ التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ. وجه الضعف أنّ التبادر في المنقول أيضاً قد يستند إلى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلايتمّ الفرق. انتهى.(١)

يمكن أن يقال: إنّ الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من جهتين: الأولى: أنّ ملاحظة الشهرة في المجاز المشهور لازمة دون المنقول وكفى به الفرق بينهما. الثانية: أنّ التبادر في المنقول حاصل بالفعل من نفس اللفظ بخلاف المجاز المشهور فإنّه حاصل بملاحظة الشهرة فدعوى استناد التبادر في المنقول إلى ملاحظة الشهرة في بعض الأحيان لاتخلو عن الإشكال لأنّ التبادر من نفس اللفظ أيضاً لا من غيره وإن لوحظ غير اللفظ، نعم ملاحظة الشهرة في المنقول في بعض الأحيان ترجع إلى ملاحظة علّة صيرورة تبادر المعنى المنقول إليه من نفس اللفظ المنقول كما إذا لوحظ الوضع الذي كان علّة لتبادر المعاني من الألفاظ فإنّ ملاحظة الوضع ملاحظة العلّة

(١) الفصول: ٢٥.

فالمعنى المنقول إليه متبادر فعلاً من نفس اللفظ من دون دخل شيء آخر وإن كان ذلك في الأصل بواسطة الشهرة وهذا بعكس المجاز المشهور فإنّ التبادر الفعليّ منه بواسطة الشهرة ولذا يكون ملاحظتها لازمة. وأمّا الفرق بالتبادر الابتدائيّ، فإن رجع إلى ما ذكر فهو وإلّا فهو غير موجود في التبادر المستند إلى ملاحظة الشهرة في بعض الأحيان ومما ذكر يظهر صحّة الفرق بين المنقول والمجاز المشهور بلزوم ملاحظة الشهرة في الثّاني دون الأوّل وصحّة ما زعمه الفاضل المعاصر المذكور من أنّ التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ إذ مقصوده هو التبادر الفعليّ كما عرفت وكيف كان فالفرق بينهما واضح.

تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل علامة الوضع

ثمّ لايخفى عليك أنّ التبادر في المنقول كما في تهذيب الأُصول ليس علامة الوضع بل علامة الحقيقة لما عرفت من أنّ الوضع التعيّني ليس بوضع اصطلاحيّ إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا تعيين في المنقول وتوهّم قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى.

إن قلت: إنّ الوضع بمعناه المصدريّ وإن كان مفقوداً هنا ولكن بمعناه الاسم المصدريّ ونتيجته موجود. قلت: كما في تهذيب الأُصول، المصدر واسمه واحدان بالحقيقة ومختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل وعدمه كما في الإيجاد والوجود فلايعقل واحد منهما في نفس الأمر مع فقدان الآخر. انتهى

ولايخفى عليك أنّ تبادر الحقيقة بضميمة أصالة عدم النقل يكون دليلاً على أنّ المعنى المتبادر منه هو معناه في اللغة وفي أصل الوضع وعليه فالوضع بمعناه المصدريّ

أيضاً يثبت بذلك كما ذهب إليه في نهاية النهاية.(١) والأصل المذكور هو أصل عقلائيّ وإن أُطلق عليه مسامحة عنوان الاستصحاب القهقرائيّ فإنّه ليس باستصحاب لأنّ الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق والأصل المذكور هو بالعكس فإنّ مفاده أنّ الحقيقة المعلومة المستفادة بالتبادر هل يكون كذلك في القبل أم لا؟ فالأصل المذكور يدلّ على أنّه كان كذلك بل السيرة قائمة عليه في معاني الألفاظ الصادرة عن الشارع فإنّ مع الشكّ في أنّ هذه المعاني كانت ثابتة عند الشارع تجري أصالة عدم النقل فلا تغفل.

اشتراط العلم باستناد التبادر إلى حاقّ اللفظ

ثمّ إنّ ظاهر الكلمات أنّ هذا التبادر يكون علامة للحقيقة فيما إذا علم استناده إلى مجرّد اللفظ وأمّا إذا احتمل استناده إلى القرينة الموجودة فلايكون علامة الحقيقة إذ لا أصل في البين حتّى يبيّن أنّه لمجرّد اللفظ أو القرينة الموجودة وهكذا لو احتمل استناده إلى وجود القرينة وعدمه، لايكون التبادر علامة للحقيقة لعدم اعتبار أصل لإحراز كون الاستناد إلى نفس اللفظ دون القرينة.

اكتفاء هداية المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينة

ولكنّ الظاهر من هداية المسترشدين هو التفصيل بين صورة الاحتمال وصورة الظنّ من دون فرق بين ما إذا كان الشكّ في قرينيّة الموجود أو في أصل وجود القرينة حيث قال: لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم إليها احتمالاً مساوياً واحتمل عدمها، لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم

---

(١) نهاية النهاية: ١/ ٢٥.

إليها أو إلى اللفظ ومجرّد دفع احتمال وجود القرينة بالأصل غير مفيد في المقام إذ المدار إثبات الأوضاع على الظنون. نعم إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرّد اللفظ وإن انضمّ إليه بعض القرائن.(١) انتهى

حاصله هو وجود البناء على الظنّ بانتفاء القرينة كما كان البناء على العمل بالظنّ المستند إلى اللفظ مع احتمال دخل بعض القرائن الموجودة.

جريان أصالة عدم القرينة لتشخيص الحقيقة

وفيه أنّ البناء لايكون إلّا إذا كانت الظنون حاصلة من حاقّ الألفاظ ولم يكن بوسيلة شيء آخر وأمّا إذا توسّط شيء آخر غير الألفاظ كأصالة عدم القرينة فالبناء غير محرز ولذا قيّدنا التبادر بما يكون من حاقّ اللفظ ولا دخل لغيره من القرائن ومن المعلوم أنّ الظنّ بمدلول اللفظ عند احتمال وجود القرينة أو قرينيّة الموجود ناشٍ من واسطة وهي أصالة عدم القرينة الموجبة للظنّ بانتفاء القرينة وليس مستنداً إلى حاقّ اللفظ حتّى يكون عليه البناء. هذا مضافاً إلى أنّ اللازم في البناء هو العلم باستناد الظنّ إلى اللفظ فلا يكفي الظنّ بالاستناد إلى مجرّد اللفظ مع احتماله من جهة بعض القرائن المنضّمة اللّهم إلّا أن يقال إنّ الثابت هو بناء آخر من العقلاء فيما إذا احتمل وجود القرينة على عدمها والأخذ بظهور اللفظ وإن احتمل أنّه من ناحية القرينة ولذلك قال الفاضل الايروانيّ لايبعد جريان أصالة عدم القرينة فيما إذا احتمل استناده إلى القرينة وأنّ بناء العرف على حمل لفظ كلّ لغة على المعنى الذي يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغة ولو دفعة واحدة أو فهمهم ذلك عند اطلاقه ولايعبأون باحتمال أنّ ذلك

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٤.

من جهة القرينة وهذا معنى اعتبار أصالة عدم القرينة.(١)

وإليه ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‍ﷺ واستدلّ بأنّ عرف العقلاء لم يعطّلوا في تشخيص معاني الألفاظ فيما إذا أخذوها من المستعملين بمجرّد احتمال وجود القرينة نعم فيما إذا كانوا أنفسهم مستعملين فلا مورد لأصالة عدم القرينة لأنّهم بعد الرجوع ليسوا شاكّين حتّى تجرى أصالة عدم القرينة إذ بعد الرجوع يصيرون عالمين بوضع اللفظ فلا مورد للأصل ولكن البناء المذكور مختصّ بما إذا كان الشكّ في أصل وجود القرينة لا إذا شكّ في قرينيّة الموجود كما نصّ عليه في هداية المسترشدين فإنّ البناء المذكور في الصورة الأخيرة غير محرز فالمحصّل هو أنّ العقلاء بنوا على معاملة اليقين باستناد الظهور إلى حاقّ اللفظ مع الظنّ بالاستناد وجريان أصالة عدم القرينة فيما إذا كان الشكّ في وجود القرينة فتدبّر جيّداً.

وممّا ذكر يظهر ما في إطلاق الفصول أيضاً حيث ذهب إلى أنّ الاصل في التبادر أن يكون وضعيّاً فيبنى عليه إلى أن يتبيّن كونه إطلاقيّاً أو بمعونة قرينة أُخرى وتمسّك بندرة احتمال استناده إلى القرينة مضافاً إلى أصالة عدم القرينة لأنّها لم تكن قبل الاستعمال فالأصل بقاؤه على العدم. انتهى(٢)

لما عرفت من عدم وجود البناء فيما إذا شكّ في قرينيّة الموجود فلا وجه للإطلاق المذكور. هذا مضافاً إلى أنّ أصالة عدم القرينة من الأُصول اللفظيّة وليست باستصحاب تعبّديّ إلّا فلاتجدي شيئاً لعدم ثبوت الأصل المثبت فاستصحاب عدم القرينة لايثبت استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ كما لايخفى.

كما يظهر ممّا ذكر ما في الكفاية من إطلاق منع أصالة عدم القرينة حيث قال: ثمّ إنّ

---

(١) نهاية النهاية: ١/ ٢٥.

(٢) الفصول: ٢٦.

هذا فيما إذا علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ وأمّا فيما احتمل استناده إلى قرينة فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في إحراز المراد[١] لا الاستناد.[٢] انتهى ـ وهكذا قال في تهذيب الأصول ـ

لما عرفت من قوّة وجود بناء العقلاء فيما إذا احتمل وجود القرينة على عدمها بشهادة عدم توقّفهم في أخذ معاني اللغات بمجرّد احتمال وجود القرينة فكما أنّ العقلاء حكموا بكون ما يظهر اللفظ فيه مراداً بأصالة عدم القرينة على إرادة غيره من المعاني كذلك حكموا بكونه حقيقة ومستنداً إلى اللفظ بنفسه إذا رأوا أنّ المستعملين من أهل اللسان استعملوا اللفظ فيه من دون قرينة ظاهرة ونفوا احتمال وجود القرينة بأصالة عدم القرينة وألحقوه بما إذا كان الاستناد إلى اللفظ معلوماً فلاتغفل وتؤيّد ما ذكر ندرة العلم بالاستناد في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينة موجود في كثير من الموارد ولو لم يكن بناء على أصالة عدم القرينة لأشكل الأمر في تعيين المعاني الحقيقيةّ من طريق التبادر.

المقام الثاني: في الإشكالات الواردة على التبادر

منها: إشكال الدور: وهو أنّ التبادر وسبق المعنى إلى الذهن من مجرّد اللفظ موقوف على العلم بالوضع بداهة كون العلم بالوضع شرطاً في فهم المعنى وانسباقه من اللفظ إذ لايتبادر شيء عند الجاهل به فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر وسبق المعنى إلى الذهن من اللفظ لزم الدور.

---

(١) أي بعد معلوميّة الحقيقة والمجاز.

(٢) أي استناد الانسباق إلى اللفظ أو إلى القرينة.

ويمكن الجواب عنه، بوجوه:

أحدها: ما في هداية المسترشدين من أنّ المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفة أو ضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له والظاهر أنّ ذلك كان طريقة جارية لأرباب اللغة في معرفة الأوضاع اللغويّة كما تشهد به ملاحظة طريقتهم وحينئذ فنقول: إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسّك بالتبادر فلا دور.

ثانيها: ما في هداية المسترشدين أيضاً من أنّ تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لايستلزم ذلك علمه بذلك العلم. فقد يحصل الغفلة عنه لطروّ بعض الشبه للنفس وارتكازه في الخاطر إذ من البيّن جواز انفكاك العلم بالشيء من العلم بالعلم به فهو حينئذٍ جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وإن كان عالماً به بحسب الواقع فبالرجوع إلى تبادر المعنى عنده حال الإطلاق الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجباً لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول إذن إن علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع وإن كان غافلاً من علمه جاهلاً به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الرجوع إلى التبادر في المسائل المتداولة إذ لا حاجة فيها غالباً إلى الرجوع إلى غير المستدلّ كما هو

الظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به. انتهى.[١]

وأشار إلى الجوابين المذكورين في الكفاية بقوله: إنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه. فأنّ العلم التفصيليّ بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجماليّ الارتكازيّ به لا التفصيليّ فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثالثها: ما في بدائع الأفكار من أنّه لا وجه للإشكال بالدور في المقام فإنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر حتّى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيليّ لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف ولاشبهة في مغايرة العلم الشخصيّ الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصيّ الذي يتوقّف عليه التبادر. نعم يمكن الإشكال على التبادر ونحوه بكون جعله طريقاً للعلم بالوضع لغواً لأنّ العلم بالوضع من مقدّمات التبادر فالتوصّل به إلى العلم بالوضع ثانياً لغو محض وحينئذٍ يمكن الجواب بما ذكر.[٢]

ولايخفى عليك أنّ ظاهر تعبيره باللغويّة هو إمكان وقوع العلم بعد العلم ولكن المحذور هو اللغويّة مع أنّ الإمكان كما في تهذيب الأُصول ممنوع لأنّه لايتصوّر الانكشاف بعد الانكشاف إلّا بتعدّد متعلّق العلم خارجاً أو بتخلّل الذهول والنسيان عند وحدته وكلاهما مفقودان في محلّ الكلام والحاصل أنّه لايعقل الكشف التفصيليّ في حال واحد عن شيء مرّتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا، لايعقل كون التبادر موجباً لحصول مصداق آخر له مع توحّد الحال. نعم لا مانع من تكرّر الصورة الذهنيّة بما هو معلوم بالذات ولكن لايعقل الكشف عن المعلوم

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٥.

(٢) بدائع الافكار: ١/ ٩٧.

بالعرض مكرّراً. هذا ولكن الحقّ في دفع الإشكال ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضية الحمليّة موقوف على التبادر وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مباديه وعلله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ ومفاد اللغات.(١)

ومنها: ما في نهاية الأُصول من أنّه يمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا بأنّ المراد بالوضع هنا خصوص التعيينيّ منه أو الأعمّ منه ومن التعيّنيّ فإن أُريد خصوص التعيينيّ لم يكن التبادر علامة له إذ لايحرز به خصوصه وإن أُريد الأعمّ قلنا أنّه عين التبادر إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلّا كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى وهو بعينه التبادر والدلالة الشأنيّة.(٢) انتهى

وفيه: أنّ الوضع التعيينيّ هو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى وجعله كما أنّ الوضع التعيّنيّ هو حصول الارتباط بينهما عند المستعملين من جهة كثرة الاستعمال فالارتباط جامع لهما والعلم به سبب لانسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن الذي عبّر عنه بالتبادر وعليه فلا اتّحاد بين الوضع والتبادر. إذ التبادر من آثار العلم بذلك الارتباط في نظر السامع وبعبارة أُخرى التبادر الذي من آثار العلم بذلك الارتباط هو فعليّة الانسباق والارتباط الذي يكون العلم به سبباً هو شأنيّة الانسباق التي عبّر عنها بكون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى والمغايرة بين الانسباق الشأنيّ والانسباق الفعليّ واضحة فلايلزم العينيّة والاتّحاد بين العلامة وذيها كما لايخفى.

ومنها: ما في نهاية النهاية من أنّ التبادر معلول للمعاني الارتكازيّة الحاصلة في

---

(١) تهذيب الأُصول: ١/ ٥٧.

(٢) نهاية الأُصول: ١/ ٣٣.

النفس من مداليل الألفاظ وهذا الارتكاز إمّا أن يكون ناشئاً من الاطّلاع على موارد استعمال أهل اللغة كالارتكاز الحاصل لنا من معاني الألفاظ التي تداولها أهل العرف وإمّا أن يكون ناشئاً من ممارسة كلمات الناقلين للغة. ومن المعلوم أنّ الكاشف عن الوضع هو التبادر الأوّل وأمّا التبادر الأخير فلايزيد عن منشأه الذي هو قول اهل اللغة والمفروض عدم اعتباره فكيف يعتبر الكاشف عنه. وممّا ذكر ظهر أنّه ليس كلّ تبادر معلولاً للعلم بالوضع ليكشف عنه كشفاً إنيّاً إذ كثيراً ما يرتكز في الذهن معاني متلقّاة على جهة التقليد والسماع من النقلة. فلابدّ في الاتّكال على التبادر من إحراز منشأه ولولاه لم يعتدّ به والظاهر أنّ منشأه في كثير من الموارد هو الاستعمالات العرفيّة فيكشف التبادر عن المعنى العرفيّ ولابدّ في إثبات اللغة بذلك من ضميمة أصالة عدم النقل.(١)

وفيه أنّ الناقلين للغة إن كانوا خبرة لتشخيص المعاني الحقيقيّة كان قولهم حجّة أيضاً كما مرّ ولا إشكال في كونه سبباً ومنشأ للتبادر عند المستعلم نعم لو لم يكونوا مهرة في ذلك فلا يكون قولهم حجّة ولايرتكز قولهم في نفس المستعلم حتّى يصير سبباً للتبادر فالمرتكز سواء كان من استعمال أهل اللغة أو من ممارسة مهرة فنّ الحقيقة يكون سبباً للتبادر فالتبادر المسبوق بالارتكاز من علائم الحقيقة.

ومنها: أنّه يمكن أن يقال إنّ التبادر مسبوق بالارتكاز وهو مسبوق بالاستعمال وقد مرّ أنّ الاستعمال العرفيّ المجرّد عن القرائن الداخليّة والخارجيّة شاهد بنفسه على أنّ معنى اللفظ هو الذي استعمل فيه اللفظ مجرّداً عن القرائن وعلائق المجازيّة فالاستعمال المذكور يكون علامة الحقيقة قبل التبادر فلاتصل النوبة إلى أن يكون التبادر علامة الحقيقة، نعم يكون التبادر المذكور من لوازم الحقيقة بمعنى أنّ المعنى إذا علم بالاستعمال

---

(١) نهاية النهاية ١/ ٢٥.

المجرّد أنّه حقيقة وارتكز في النفس يتبادر هو من إطلاق اللفظ ويصحّ حمله عليه ولايصحّ سلبه منه وهكذا فانحصر العلاميّة في الاستعمال المجرّد المذكور. اللّهم إلّا أن يقال إنّ اللوازم الخاصّة للشيء علامة وجوده أيضاً فإذن يكون التبادر وصحّة الحمل وعدم صحّة السلب من علامة وجود الحقيقة وبهذا الاعتبار لامانع من إطلاق العلامة على مثل هذه الأمور أيضاً. وإن كان رتبة علاميّة الاستعمال المجرّد متقدّمة عليها. لايقال يمكن تصوّر تبادر الحقيقة بدون أن يكون مسبوقاً بالاستعمال أصلاً كما إذا شككنا في لفظ الماء مجرّداً عن الاستعمال هل يكون موضوعاً للجسم السيّال المعهود فيكون التبادر طريقاً إلى إثباته ولو لم يستعمل في جملة. لأنّا نقول: إنّ تبادر هذا المعنى منه حين ملاحظته ولو لم يستعمل في جملة في تلك الحال مسبوق بالاستعمالات العرفيّة السابقة أيضاً وبهذا الاعتبار يتبادر المعنى منه إذ المفروض هو عدم وجود عامل آخر للعلم بمعناه. فالتبادر معلول الاستعمال المجرّد وهو كاشف عن الحقيقة اذ المجاز هو ما يستعمل بالقرينة فالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ مجرداً عن القرائن يدور أمره بين كونه هو المعنى الحقيقيّ للفظ أو بين كون استعمال اللفظ فيه غلطاً فحكمة المتكلم لايقتضي حمله على الغلط كما لايخفى.

ثمّ إنّ عدم التبادر في الاستعمال المجرّد ليس علامة للمجاز لأنّ المفروض خلوّه عن قرائن المجاز بل هو علامة الغلط. نعم فيما إذا علم الحقيقة والمجاز وشكّ في المراد منهما فالتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز.

وممّا ذكر ينقدح ما في كلام بعض الأعاظم الاصول حيث ذهب إلى أنّ الوضع عمليّة قرن بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى في ذهن السامع بنحو أكيد يوجب انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر ثمّ يتفرّع عليه الملازمة والتداعي ثمّ ادّعى أنّ ذلك هو أمر واقعيّ وليس من مقولة العلم والتصديق وانتج منه أنّ التبادر لايكون موقوفاً على العلم بالوضع ثمّ قال: ودعوى أنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى بسبب الملازمة لايكون

إلّا بعد العلم بها لأنّ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر فرع العلم بالملازمة مدفوعة بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت الملازمة بين ذات المدركين كالملازمة بين النار والإحراق فإنّ الانتقال التصديقيّ من أحدهما إلى الآخر فرع العلم بالملازمة بين النار والإحراق وأمّا إذا كانت الملازمة بين نفس الإدراكين فيكون ترتّب أحدهما عقيب الآخرنا تجاً عن نفس الملازمه ولو لم يكن المدرك عالماً بها ومقامنا من هذا القبيل لأنّ القرن الأكيد يوجد كما سبق في بحث الوضع ملازمة بين الإدراك التصوّريّ للفظ والإدراك التصوّريّ للمعنى وهذه الملازمة بنفسها سبب للانسباق والتبادر ولهذا يحصل هذا الانسباق لدى الطفل أيضاً نتيجة لذلك مع عدم وجود أي علم تصديقيّ لديه بالملازمة.[1] انتهى

وفيه منع واضح فإنّ الملازمة بوجودها الواقعيّ بدون العلم التصديقيّ لاتوجب شيئاً. نعم لايلزم أن يكون العلم التصديقيّ علماً تفصيليّاً بل يكفي العلم الارتكازيّ البسيط كما مرّ من الشيخ الرئيس من أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقيّ المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الارتكازيّ من مباديه وعلله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ ومفاد اللغات.[2] انتهى

وعليه فى الإدراكين أيضاً لاينتقل من أحدهما إلى الآخر إلّا من جهة العلم بملازمتها ولو ارتكازاً فتداعي أحدهما بالنسبة إلى الآخر لايكون إلّا من جهة العلم بالارتباط والملازمة بينهما، هذا مضافاً إلى أنّ تصوّر الإدراكين يوجب أن يكونا مدركين فكلّ إدراك مدرك بهذا الاعتبار والانتقال من المدرك إلى مدرك آخر فرع

---

(١) بحوث في علم الاصول: ١/١٦٦.

(٢) تهذيب الاُصول: ١/٥٧.

العلم بالملازمة على ما اعترف، هذا مضافاً إلى أنّ القرن المذكور بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى ليس بالوضع بل متأخّر عنه إذ الوضع هو تعيين الواضع لفظاً لمعنى ليحصل الترابط الاعتباريّ بينهما فاستعماله مكرّراً يوجب القرن المذكور فهو متأخّر عن وضع الواضع وليس بوضع وحمل فعل الواضع على مجرّد القرن بدون قصد إيجاد اعتبار الارتباط كما ترى. على أنّ الأطفال أيضاً يتعلّمون الملازمة بين اللفظ والمعنى في بدوّالأمر ثمّ ينتقلون من أحدهما إلى الآخر ألا ترى أنّ الأُمّ مثلاً إذا قالت لطفلها الماء وأشارت في ذاك الوقت إلى المائع السيّال الرافع للعطش، فالطفل يتعلّم الملازمة والارتباط بين لفظة الماء والمائع السيّال. فإذا سمع لفظة الماء انتقل منها إلى المائع السيّال لأجل تعلّم الملازمة فليس الانسباق عند الأطفال بدون العلم بالملازمة أيضاً.

السادس: عدم صحّة سلب اللفظ أو صحّة حمله:

يقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل: في حقيقة عدم صحّة سلب اللفظ:

والمقصود منه هو عدم صحّة سلب اللفظ عن المعنى الذي حمل عليه في نظير «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ عدم صحّة سلبه عنه حين الحمل عليه يفيد حصول معناه الحقيقيّ المفهوم منه عند إطلاقه إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضرورة صحّة السلب فيما إذا لم يحصل معناه الّذي أُريد سلبه.

وإليه يؤول ما في هداية المسترشدين[١] وهكذا ما في تعليقة الاصفهانيّ حيث قال: وهو أن يتصوّر المعنى المقصود كشف حاله ويحمل اللفظ بما له من المعنى

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٨.

الارتكازيّ عليه وصحّة الحمل كاشفة عن أنّ المعنى المتصوّر هو معنى اللفظ وإلاّ لم يصحّ الحمل.(١)

ثمّ إنّ الحمل إن كان حملاً أوّلياً كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، كان علامة كون الموضوع نفس المحمول للزوم اتّحاد المفهومين في الحمل الأوّلي الذاتيّ. وإن كان حملاً شائعاً صناعيّاً كقولهم: «زيد إنسان»، كان علامة كون الموضوع من مصاديق المحمول وأفراده الحقيقيّة للزوم الاتّحاد الوجوديّ في الحمل الشائع الصناعيّ فالعلاميّة منحصرة فيما إذا اتّحد المفهومان أواتّحد المعنى الموجود بوجود الموضوع مع ما لمحموله من المعنى.

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللّفظ أوصحّة حمله ليس بنفسه إلاّ دليلاً لاتّحاد المعنيين فإذا انضمّ إليه تجرّد اللفظ عن قرائن المجاز يدلّ على الحقيقة أيضاً إذ صحّة الحمل بدون قرينة من قرائن المجاز لاتكون إلاّ من جهة كونه معناه الحقيقيّ.

ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ‌ في التعليقة: فاعلم أنّه لابدّ من فرض اللفظ مجرّداً عن القرينة وإلاّ لما كان الحمل فقط أو عدم صحّة سلب المعنى عنه علامة للحقيقة إذ لايزيد الحمل على اتّحاد المعنيين ولايزيد التعبير عنه باللفظ على مجرّد الاستعمال وشيء منهما لايثبت الوضع.(٢)

ثمّ إنّ المعروف هو جعل صحّة الحمل وعدمها علامة للحقيقة والمجاز ومقتضاه هو كونها بنفسها علامة من دون رجوعها إلى علامة أُخرى وعليه فلتكن صحّة الحمل وعدمها عند نفسه لا عند العرف والغير وإلاّ لكان راجعاً إلى علامة أُخرى لأنّ العلم بأنّ اللفظ بماله من المعنى بحيث يصحّ أن يحمل عليه عرفاً لابدّ له من سبب آخر من

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٠.

(٢) نفس المصدر.

تنصيص أهل اللسان أوالتبادر فافهم.

ولعلّه لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد﴿ في تهذيب الأُصول: والظاهر أنّ المراد بهما صحّتها عند نفسه لا عند غيره إذ الثاني يرجع إلى تنصيص أهل اللغة واللسان لأنّ العلم حينئذٍ بصحّة الحمل وكونه حملاً أوّليّاً أوشائعاً بالذات لايحصل إلاّ بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم.[1]

المقام الثاني: في الإشكالات الواردة

منها: ما حكاه في هداية المسترشدين وحاصله أنّ المحكوم عليه بعدم صحّة سلبه إنّما هو معنى اللفظ ضرورة صحّة سلب اللفظ بما هو لفظ عن المعاني بأسرها. وحينئذٍ فإن كان الموضوع في القضيّة المفروضة نفس معنى المحمول لم يتصوّر هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصوّر فيه الإيجاب والسلب في هذه الصورة لاحمل إذ الشّيء متّحد مع نفسه ولا اثنينيّة بينهما حتّى يتصوّر المحمول والمحمول عليه ومع عدم الحمل لا معنى للإيجاب أوالسّلب. وإن كان الموضوع في القضيّة المفروضة هو غير معنى المحمول فالحمل موجود ولكن لايفيد عدم صحّة السّلب كون معنى المحمول معناً حقيقيّاً للموضوع بعد كون المفروض هو المغايرة بينهما ومجرّد الاتّحاد في المصداق والوجود الخارجيّ لايستلزم الحكم بكون لفظ المحمول حقيقة في الموضوع. ألا ترى أنّ استعمال الكلّيّ في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لايصح سلبه عنه وكذا لايصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض الآخر كالإنسان والضاحك مع أنّ شيئا منها لم توضع بإزاء المفهوم الآخر ولايكون حقيقة فيه إذ لا أُريد عند الإطلاق

---

(١) تهذيب الأُصول: ١/٥٨.

خصوص ذلك منه.[١]

ويمكن الجواب عنه: أوّلاً: بكفاية مغايرة ما في صحّة الحمل مع الاتّحاد من جهة أُخرى سواء كان الحمل حملاً أوّليّاً أوشائعاً صناعيّاً، فالمغايرة قد تكون بالمفهوم كما في الحمل الشائع وقد تكون بالإجمال والتفصيل كما في الحمل الذّاتيّ كحمل الحدّ على المحدود نحو قولهم: «الإنسان حيوان ناطق». وهذه المغايرة ولو كانت مغايرة اعتباريّة ولكنّها موافقة للواقع فإنّ ذات الإنسان والحيوان الناطق مثلاً وإن كانت واحدة إلاّ أنّ هذه الحقيقة الواحدة المركّبة من «ما به الإشتراك» و «ما به الإمتياز» يمكن اعتبارها بجهة الوحدة والجمع كما يمكن اعتبارها بجهة الكثرة والفرق فإذا اعتبرها بالأُولى عبّر عنها «بالإنسان» وإذا اعتبرها بالثانية عبّر عنها «بالحيوان الناطق». ومن المعلوم أنّ جهة الوحدة كجهة الكثرة اعتبار موافق للواقع وهذه المغايرة الواقعيّة تكفي في صحّة حمل المفصّل على المجمل البسيط لارائة أنّ البسيط منحلّ إلى هذا المفصّل وهذا المفصّل هو تفصيل هذا البسيط وهذه المغايرة ليست بمجرّد فرض المغايرة وإلاّ لجاز حمل الشيء على نفسه بمجرّد فرض أنّه غير نفسه.

ثم إنّ المحقّق الإصفهانيّ بعد الإشارة إلى ما ذكر أفاد نكتة أُخرى وهي أنّ الغرض في الحمل الذاتيّ شرح الماهيّة لاشرح الحقيقة وإنّما يستفاد المعنى الحقيقيّ بسبب تجرّد اللفظ بضميمة الاتّحاد. إلى أن قال: الغرض هنا مجرّد إثبات اتّحاد المعنيين ذاتاً لابما لهما من الحيثيّات الاعتباريّة فإنّها مصحّحة للموضوعيّة والمحموليّة لا مأخوذة في المحمول والموضوع.[٢] وقد تكون المغايرة في الألفاظ كالمترادفات وهذا التغاير التكوينيّ أيضاً يوجب صحّة حمل إحديها على الأُخرى كقولهم: «الإنسان بشر» وبالعكس.

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٨.

(٢) نهاية الدراية ١/ ٤١.

وهذا الحمل ليس كحمل الشيء على نفسه بلا فائدة إذ ربما يشكّ في وحدة المعنى في المترادفات فيرتفع الشكّ بصحّة الحمل وعدم صحّة السلب. هذا بخلاف حمل الشّيء على النفس فإنّه ليس فيه هذه الفائدة كما لايخفى. وعليه فما ذهب إليه المستشكل من نفي الحمل الذّاتيّ في غير محله.

وثانياً: أنّ قوله: «مع مغايرة موضوع القضيّة مع محمولها أنّ عدم صحّة السلب لايفيد» ممنوع، فإنّ صحّة حمل الكلّيّ على الفرد كاشفة عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلاً معنى الحيوان الخاصّ الموجود بوجود زيد ويحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفاً وارتكازاً فمع وجدان صحّة الحمل وعدم صحّة السلب يكشف عن اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى وإلاّ فلا. وليس الغرض في مثل «زيد إنسان» أنّ معنى زيد بما هو هو عين معنى الإنسان بل الغرض كما عرفت هو اشتمال لفظ زيد على معنى هو متّحد مع ما للإنسان من المعنى لتقرّر حصّته من ماهيّة الإنسان في مرتبة ذات زيد ففي هذه المرحلة لايلاحظ إلاّ ذلك المعنى المتقرّر في مرتبة ذات زيد لاتمام معناه.

ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ بعد تبيين ما ذكر: وأمّا ملاك صحّة الحمل في مثل زيد إنسان فليس قطع النظر عمّا به زيد يكون زيداً بل زيد بما هو زيد انسان بمعنى أنّ هذين المعنيين موجودان بوجود واحد وهذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات أمّا إلى زيد فواضح وأمّا إلى الإنسان فلما سمعت من تقرّر حصّته في مرتبة ذات زيد وليس ملاك الحمل الشائع إلاّ كون النظر في الحمل إلى الاتّحاد في الوجود.(١)

فنفي الفائدة في عدم صحّة السلب ممنوع فإنّه كما عرفت يفيد في حمل الكلّيّ على الفرد استعلام حال الفرد بل ربما يفيد أيضاً استعلام حال الكلّيّ فيما إذا كان معناه

(١) نفس المصدر.

معلوماً بالإجمال كما في الصّعيد. فإذا قلنا بأنّ ما عدا التراب صعيد ولم يصحّ سلب الصعيد عن ماعدى التراب يعلم حال ماعدا التراب أنّه صعيد أيضاً كما يعلم معنى الصعيد أنّه عامّ شامل لغير التراب أيضاً.

ولذلك قال في هداية المسترشدين: ربما يراد من عدم صحّة السلب استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه للمعنى الشامل له فيما إذا كان معناه مع قطع النظر عن الحمل المذكور مجملاً.(١)

وثالثاً: أنّ الاستشهاد بقوله : «ألا ترى أن استعمال الكلّيّ في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لايصحّ سلبه عنه»، كما ترى. فإنّ عدم صحّة سلب الكلّيّ عن خصوص الفرد ممنوع إذا لكلّيّ لايكون متّحداً مع الخصوصيّات الفرديّة هذا بخلاف ما إذا استعمل الكلّيّ في الفرد من جهة اشتماله على معنى هو متّحد مع الكلّيّ فإنّه حينئذٍ لايصحّ سلب الكلّيّ عنه.

ورابعاً: أنّ وجه كون الحمل علامة كما في تعليقة الإصفهانيّ ليس هو مجرّد الحمل بل لأنّ الحمل تارة بحسب نفس المفهوم والذات فاتّحادهما دليل قطعيّ على الحقيقة كما أنّ عدمه دليل قطعيّ على المجازيّة إذ الشيء لايسلب عن نفسه وأُخرى بحسب اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما لمحموله من المعنى ومثل هذين الأمرين لايجري في الكلّيّين المتساويين والأعمّ والأخصّ، ففي قولنا «الناطق ضاحك» و«الناطق حيوان» لا اتّحاد مفهوميّ كي يكون الحمل ذاتياً كما أنّه ليس وجود الناطق بما هو وجود الناطق وجوداً للضاحك كزيد وإنسان بل متصادقان في وجود واحد والفرق أنّ زيداً لاوجود له إلاّ وجود الإنسان متشخّصاً بالمشخّصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد معنى الإنسان بخلاف الذاتيّات كالناطق والحيوان مثلاً فإنّ مبدء الفصل

(١) هداية المسترشدين: ٤٨ـ٥٠.

غير مبدء الجنس. نعم يكون حمل الجنس على نوعه كالكلّيّ على فرده إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع.(١) انتهى

وعليه فلايصحّ نقض المستشكل حيث قال: «وكذا لايصح سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض آخر كالإنسان والضاحك مع أنّ شيئاً منها لم توضع بإزاء المفهوم الآخر» لفقدان ملاك العلاميّة وهو الاتّحاد المفهوميّ أو اتّحاد المصداق مع الكلّيّ فلا تغفل. نعم لو رجع الأعمّ والأخصّ إلى حمل الكلّيّ على فرده حصل الملاك المذكور وهو اتّحاد الكلّيّ مع فرده فيكون عدم صحّة السلب فيه مفيداً من دون فرق بين الذّاتيّ كحمل الجنس على نوعه أوالعرضيّ كحمل الأبيض على الجسم باعتبار صفة البياض القائمة بالجسم فتدبّر جيّداً.

منها: ما ذكره في محاضرات الأصول من أنّ الحمل الذاتيّ لايكشف إلاّ عن اتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنّه حقيقيّ أو مجازيّ مثلاً حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يدلّ إلاّ على اتّحاد معنييهما حقيقة ولا نظر فيه إلى أنّ استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقيّ أو مجازيّ ومن الظاهر أنّ مجرّد الاستعمال لايكون دليلاً على الحقيقة وعلى الجملة فصحّة الحمل الذاتيّ بما هو لايكشف إلاّ عن اتّحاد المعنيين ذاتاً وأمّا أنّ استعمال اللفظ في القضيّة استعمال حقيقيّ فهو أمر آخر أجنبيّ عن صحّة الحمل وعدمها نعم بناء على أنّ الأصل في كلّ استعمال أن يكون حقيقيّاً كما نسب إلى السيّد المرتضى ﷺ يمكن إثبات الحقيقة إلاّ أنّه لم يثبت في نفسه كما ذكرناه غير مرّة على أنّه لو ثبت فهو أجنبيّ عن صحّة الحمل وعدمها وبكلمة أخرى أنّ صحّة الحمل وعدم صحّته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول فمع اتّحاد المفهومين ذاتاً يصحّ الحمل وإلاّ فلا وأمّا الحقيقة والمجاز فهما

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٢.

يرجعان إلى عالم اللفظ والدالّ وبين الأمرين مسافة بعيدة. نعم لو فرض في القضيّة الحمليّة أنّ المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة إلاّ أنّه مستند إلى التّبادر لا إلى صحّة الحمل. إلى أن قال: وأمّا الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه أنّ ملاك صحّته بجميع أنواعه اتّحاد المعنيين أي الموضوع والمحمول وجوداً ومغايرتهما مفهوماً فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون وجوداً لهما بالذات أويكون لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض أو لكليهما بالعرض فهذه أقسام ثلاثة: أمّا القسم الأوّل: فهو في حمل الطبيعيّ على أفراده ومصاديقه وحمل الجنس على النوع وحمل الفصل عليه (إذا كان النّظر إلى المعنى المميّز لهذا النوع من غيره). إلى أن قال: وأمّا القسم الثاني: فهو في حمل العناوين العرضيّة على معروضاتها كحمل الضاحك أو الكاتب أوالعالم أوالأبيض أوالأسود على زيد مثلاً فإنّ هذه العناوين جميعها عرضيّه انتزاعيّة منتزعة من قيام الأعراض بموضوعاتها وليس لها وجود في الخارج والموجود فيه نفس الأعراض والمقولات الّتي هي من مباديء تلك العناوين ومنشأ انتزاعها وعليه فنسبة ما به الاتّحاد وهو وجود زيد المتصف بتلك المبادي إلى تلك العناوين بالعرض والمجاز وبمقتضى القاعدة السائرة في الكائنات بأجمعها وهي أنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذّات فينتهي هذا الحمل أي (العناوين على معروضاتها) إلى حمل ثانٍ ويدلّ الكلام عليه بالدلالة الالتزاميّة لا محالة فذلك الحمل من قبيل حمل الطبيعيّ على أفراده فإنّ في قولنا زيد ضاحك مثلاً بما أنّ الضاحك عنوان عرضيّ انتزاعيّ فلا محالة ينتهي الأمر إلى حمل الضّحك على الصفة القائمة بزيد وهو من حمل الكلّيّ على فرده فبالنتيجة يرجع هذا القسم إلى القسم الأوّل وإن كان مغايراً له بحسب الصّورة. وأمّا القسم الثالث: فهو في حمل بعض العناوين العرضيّة على بعضها الآخر كقولهم الكاتب متحرّك الأصابع أوالمتعجّب ضاحك. وقد اتّضح لك أنّه ليس لعناوين العرضيّة وجود في عالم الخارج بالذات بل يضاف إليها وجود ما

يتّصف بها إضافة بالعرض وبقانون أنّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فلا محالة ينتهى الأمر إلى حملين آخرين؛ أحدهما: حمل صفة الكتابة أوالتعجّب على شيء. وثانيهما: حمل الحركة أوالضحك على شيء آخر. فيدخل هذا القسم أيضاً في القسم الأوّل والاختلاف بينهما في الصورة لا في الحقيقة. فتلخّص من ذلك أنّ مرجع جميع هذه الأقسام إلى قسم واحد وهو القسم الأوّل وعلى ضوء أنّ الملاك في صحّة الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود الخارجيّ ظهر أنّ صحّته لايكشف عن الحقيقة ضرورة أنّها لاتكون أمارة إلاّ على اتّحاد المحمول مع الموضوع خارجاً وأمّا أنّ استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لاتدلّ عليه. إلى أن قال: فقد اصبحت النتيجة لحدّ الآن كما أنّ صحّة الحمل الأوّليّ الذاتيّ لاتكشف عن الحقيقة كذلك صحّة الحمل الشائع الصناعيّ ومن ذلك يظهر حال عدم صحّة الحمل أيضاً حرفاً بحرف.[1] وتبعه بعض الأعاظم [2] أيضاً.

وفيه: أوّلاً: أنّ الاستعمال المجرّد عن القرائن كما مرّ دليل الحقيقة والاستعمال المجرّد غير مجرّد الاستعمال والذي لايدلّ على شيء هو الثاني دون الأوّل ولعلّ صحّة الحمل من لوازم الاستعمال المجرّد ومتفرّعاته إذ اللفظ المستعمل في معناه يصلح أن يصحّ حمله ولايصحّ سلبه عنه فالاستعمال المجرّد الكاشف عن كون الاستعمال في معناه الحقيقيّ يكون منشأً لصحّة الحمل وعدم صحّة السلب كما عرفت أنّه منشأ التبادر وظهور المعنى وانسباقه إلى الذهن فلا وجه لإنكار دليليّة الاستعمال المجرّد على الحقيقة فلا تغفل.

وثانياً: أنّ الدليل على الحقيقة والمعنى الحقيقيّ في الحمل الذاتيّ والشائع الصناعيّ

---

(١) المحاضرات: ١/ ١١٧ ـ ١١٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ١/ ١٦٨ـ١٦٩.

كما أشار إليه المحقّق الإصفهانيّ‌ هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرّد اللفظ عن القرينة فإذا رأى المستعمل صحّة الحمل مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقة فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامة قرينة المجاز والمفروض عدمه فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوماً مع تجرّده عن قرينة المجاز شاهد على أنّ حمله عليه أيضاً حقيقة كما أنّ اتّحاد المعنى المتقرّر في مرتبة ذات الموضوع كزيد مع ما للمحمول من المعنى كالإنسان شاهد على أنّ حمل الإنسان على زيد حقيقة أيضاً وعليه فحمل الكلّيّ على الفرد من دون إقامة قرينة المجاز كاشفة أيضاً عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد فيلاحظ مثلاً معنى الحيوان الخاصّ الموجود بوجود زيد ويحمل عليه لفظ الإنسان بماله من المعنى عرفاً أوارتكازاً فإن وجد صحّة الحمل كشف عن اتّحاد المعنى الموجود بوجود زيد مع ما للإنسان من المعنى وإلاّ فلا.(١)

وبالجملة فلاك دليليّة الحمل في الذاتيّ والشائع على الحقيقة هو الاتّحاد مع تجرّد اللفظ عن القرينة وهما حاصلان في الموارد المذكورة فكيف لايصحّ الحكم بالحقيقة مع وجودهما ولا ضير في كون الاتّحاد من مقولة المفاهيم والحقيقة من مقولة الاستعمال لأنّ ذلك لايمنع من دليليّة مجموع الحمل والتجرّد على الحقيقة.

لا يقال: إنّ اللفظ في قوله «الإنسان حيوان ناطق»، لم يجعل وجوداً تنزيليّاً لذلك المعنى التفصيليّ بل العلامة والارتباط جعل بينه وبين الصورة البسيطة من ذلك المعنى لا الصورة التحليليّة العقليّة المسمّاة بالحدّ التامّ مثلاً وعليه فجعل الحمل الذاتي الذي هو عبارة عن اتّحاد الموضوع والمحمول مفهوماً علامة للوضع محلّ نظر إذ لم يجعل اللفظ فيه وجوداً تنزيليّاً لذلك المعنى التفصيليّ كما أنّ دلالة الحمل الشائع على أنّ

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٠ـ٤٣.

المحمول تمام حقيقة الموضوع وماهيّتة فيما إذا كان الموضوع فرداً ومصداقاً ذاتيّا للمحمول كقولنا: «زيد إنسان» شيء يعلم من الخارج لا من ناحية صرف الحمل.(١)

لأنّا نقول: تعريف الوضع بجعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً لذلك المعنى التفصيليّ منظور فيه كما مرّ في محلّه إذ لا دليل له بل المحقّق في الوضع هو جعل الارتباط بفعل الواضع أوحصوله بكثرة الاستعمال، هذا مضافاً إلى أنّ مفاد الحمل ليس أنّ معنى الإنسان هو المفصّل بل مفاده أنّ معنى الإنسان (وهو بسيط) متّحد مع هذا المفصّل أوأنّ هذا المفصّل مفاد ذاك البسيط.

ثمّ إنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الحمل المذكور مجرّداً عن مطلق القرائن سواء كانت داخليّة أو خارجيّة.

وثالثاً: أنّ علاميّة الحمل لتشخيص الحقيقة فيما إذا لم يكن الموضوع متبادراً وإن ارتكز أصل المعنى. وإلاّ فلا مجال للحمل كما لايخفى، هذا مضافاً إلى أنّ مع الاستعمال المجرّد علم أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى وبعد هذا العلم كان التبادر وصحّة الحمل مترتّبين في عرض واحد فكما أنّ التبادر علامة الحقيقة كذلك يكون صحّة الحمل فتدبّر جيّداً.

منها: ما في تهذيب الأُصول من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه فيكون إسناده إلى الحمل أوسلبه في غير محلّه. توضيح ذلك: أنّ الحاكم المستعلم بحمله لابدّ أن يتصوّر الموضوع أوّلاً بماله من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه. ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً أوّليّاً ولولا ذلك لما كان لحكمه وزن ولاقيمة وعندئذٍ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه

---

(١) منتهى الأُصول: ٤١/١.

قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال. وأمّا الحمل الشائع فلا يكون علامة إلاّ إذا كان شائعاً ذاتيّاً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقيّ كما في قولنا «البياض أبيض» لاعرضيّاً وحينئذٍ إن كان المستعمل مردّداً في كون الحمل ذاتيّاً أوعرضيّاً لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرّد الحمل وإن كان عالماً بكونه حملاً ذاتيّاً وأنّه من قبيل حمل الكلّيّ على بعض مصاديقه الحقيقيّة فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقيّاً ذاتيّاً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة. والقول بأنّ التبادر مغفول عنه غير مسموع كالقول بأنّ صحّة الحمل والسلب الارتكازيّين موجبة للحمل التفصيليّ كما مرّ نظيره في التبادر وذلك لأنّ الباحث المستعمل للوضع لايتصوّر له الغفلة عن ضالّته المنشودة أبداً ولو قبل الوصول إلى الحمل وسلبه. وممّا ذكرنا يعلم حال صحّة السلب في جعله دليلاً على المجازيّة لأنّ العلم بصحّته يتوقّف على العلم بتغاير الطرفين مفهوماً أومصداقاً في عالم التصوّر ومعه لاحاجة إلى سلب الحمل.(١)

يمكن أن يقال إنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّة الحمل ولايلزم أن يكون التصوّر تفصيليّاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل وعليه فلا منافاة بين أن يكون الموضوع أوالمحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لايعلم التفصيل إلاّ بالحمل ولذلك يمكن أن لايعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حمله على الموضوع حدث العلم التفصيليّ بحدود المعنى، مثلاً إذا شككنا في حدود معنى الصعيد، فإذا رأينا صحّة حمله على ما عدا التراب علمنا بتفصيل معناه وارتفع الشكّ. هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لايمكن إلاّ بالحمل أيضاً كالحمل في القضيّة الملفوظة إذا القضيّة الذهنيّة قبل التلفّظ بها كالقضيّة الملفوظة تفيد حمل

(١) تهذيب الأُصول: ١/٥٨ـ٥٩.

المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله: «وعندئذٍ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.» فتدبّر جيّداً.

منها: ما في بدائع الأفكار ومال إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الدّاماد وهو على ما في بدائع الأفكار: أنّه لايخفى أنّ هذا التقريب إنّما يتمّ في الحمل المتداول على ألسنة اللغويّين أعني به حمل أحد اللّفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم: «الغيث هو المطر» وأمّا الحمل الأوّليّ المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيّات على الذات مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق» فلايمكن أن يستكشف بصحّته وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم «الإنسان» لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.[1]

وقال أُستاذنا ﷺ أيضاً: ولايخفى مغايرة مفهوم «حيوان ناطق» مع المفهوم الاندماجيّ للإنسان الّذي قد يعبّر عنه بلفظة: «آدم»، بداهة الفرق بين المفهوم المركّب المفصّل والمفهوم البسيط ويشهد لذلك عدم تبادر المعنى المركّب من لفظ الإنسان إذا أُطلق. وعليه فليس مفهوم «حيوان ناطق» نفس معنى «الإنسان» حتّى يكون صحّة حمله دليلاً للحقيقة ووضع لفظ الإنسان للمعنى المركّب.

وأجاب عنه في تهذيب الأُصول بأنّا نقول بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيّة بسيطة يكون هذا المفصّل حدّاً لها بحيث إذا انحلّت رجعت إليه وبالجملة هذا المبيّن حاك عن الذات البسيط المجمل والشكّ في وضع اللفظ

(١) بدائع الأفكار: ١/ ٩٩.

لذلك المجمل دون الأوّل المفصّل.(١)

ويمكن أن يقال إنّ وضع لفظ الإنسان للمجمل البسيط الذي قد يعبّر عنه بلفظة: «آدم»، لاشكّ فيه وإنّما الشكّ في أنّه موضوع للمعنى المركّب أي «الحيوان الناطق» أم لا والحمل الأوّلي في المقام مع مغايرة المحمول والموضوع في البساطة والتركيب لايفيد الاتّحاد بينهما حتّى يكون مع التجرّد عن القرينة دليلاً لوضعه للمعنى المركّب. اللّهم إلاّ أن يقال: أنّ المراد من حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» ليس هو أنّ معنى «الإنسان» الموضوع له هو «الحيوان الناطق» بل المراد هو وحدة ذات الإنسان مع ذات الحيوان الناطق فهذا الاتّحاد يفيد تفصيل البسيط الذي يكون موضوعاً له فلا تغفل.

ثمّ لو سلّمنا هذا الإشكال فهو مختصّ بالحمل الأوّليّ ولايشمل الحمل الشائع الصناعيّ.

ثمّ إنّ صحّة السلب علامة عدم كون المعنى الموضوع له عين نفس معنى المحمول إن كان الحمل حملاً ذاتياً وعلامة عدم كونه من مصاديق المحمول وأفراده الحقيقيّة إن كان الحمل حملاً شائعاً ولذا قال في الكفاية: كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منها وإن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة وأنّ التصرّف فيه في أمر عقليّ كما صار إليه السكّاكيّ.

أورد عليه في نهاية الأصول بأنّ تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح ولكنّ السلب ليس على قسمين فإنّ الملاك لصحّة الحمل هو الاتّحاد فإن كان الاتّحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوّلياً ذاتياً وإن كان بحسب الوجود الخارجيّ كان شائعاً صناعيّاً وأمّا السلب فملاكه عدم الاتّحاد وعدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها فما دام يوجد نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول لايصحّ سلبه عنه وبالجملة فملاك السلب عدم الاتّحاد

(١) تهذيب الأصول: ١/ ٥٩.

بين الموضوع والمحمول ولايتحقّق ذلك إلاّ بعد عدمه مفهوماً ووجوداً فللحمل قسمان وللسلب قسم واحد.(١)

يمكن أن يقال: هو كذلك إن أُريد بعدم الاتّحاد عدم طبيعة الاتّحاد وأمّا إن أُريد به عدم الاتّحاد الخاصّ فله قسمان أيضاً، فإنّه إمّا في مقام عدم اتّحاد المحمول مع الموضوع ذاتاً وإمّا في مقام عدم اتّحاده مصداقاً.

وهنا تفصيل مذكور في تعليقة الإصفهانيّ‏ؒ وهو أنّ السلب إن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى مجرّد اتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود بحيث يصحّ حمل الإنسان على البشر أيضاً بهذا الحمل نظراً إلى أنّ المتغايرين بالاعتبار كما أنّهما متّحدان ذاتاً متّحدان وجوداً فلا محالة يكون السلب دليلاً على أنّ المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه ولا متقرّر في مرتبة ذاته. وإن كان في قبال الحمل الشائع بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول ومندرجاً تحته فلا محالة لايكون السلب علامة المجازيّة لصحّة سلب الإنسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتّحادهما ذاتاً وبهذا الاعتبار يقال الجزئيّ ليس بجزئيّ بل كلّيّ مع أنّ مفهوم الموضوع والمحمول واحد فتدبّر جيّداً.(٢)

السابع: الاطّراد وعدمه

ولا يخفى أنّ الأوّل علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز وهو المشهور على المحكي ومختار الشيخ الطوسيّ‏ؒ في العدّة.

يقع البحث في مقامات:

الأوّل: في تعريف الاطّراد: ربما يقال أنّ المقصود منه هو شيوع الاستعمال من دون

(١) نهاية الأُصول: ١/ ٣٤.

(٢) نهاية الدراية: ١/ ٤٣.

اختصاصه بمقام دون مقام وحال دون حال كشيوع استعمال لفظ باعتبار معناه الكلّيّ على أفراده ومصاديقه أو شيوع استعمال الأعلام كزيد في معناه فإنّه لايختصّ بمقام دون مقام وحال دون حال. هذا بخلاف المجازات لاختصاصها ببعض المقامات ولذا خصّص في الدرر بمحاسن الكلام ورعاية الفصاحة والبلاغة بالخطب والأشعار ممّا يطلب فيها إعمال المحاسن الأدبيّة.[1]

وقال المحقّق الايرواني: إنّ المجاز غير مطّرد مع حفظ جميع الخصوصيّات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في «الرجل الشجاع» فإنّه يصحّ في مثل «جائني أسد» ولا يصحّ في مثل «نام أسد» و «قام أسد» و «تزوّج أسد» إلى غير ذلك من التراكيب المستبشع فيها إطلاق لفظ «الأسد».[2]

والحاصل أنّ معنى الاطّراد هوالشيوع وهو مختصّ بالاستعمال الحقيقيّ.

أورد عليه في المحاضرات بأنّه لايمكن أن يكون المراد من الاطّراد هو تكرار الاستعمال وشيوعه ضرورة أنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّة واحدة يصحّ فيه مرّات عديدة من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ وعليه فالتكرّر والشيوع لايختصّ بالاستعمال الحقيقيّ حتّى يكون علامة للحقيقة.[3]

وفيه. أنّه إن كانت العلاقة في المجاز شخص العلاقة كشخص مشابهة «زيد الشجاع» بالأسد أو صنفها كمشابهة «الرجل الشجاع» بالأسد، فلا اختصاص للاطّراد بالحقيقة لصحّة استعمال الأسد بالمعنيين من زيد الشجاع أوالرجل الشجاع في جميع المقامات المربوطة ولا اختصاص له بمقام دون مقام وصحّ ما أفاده في المحاضرات.

ولذا نمنع ما في نهاية النهاية من اختصاص حسن استعمال «الأسد» بقولنا «جائني

(١) الدرر: ١/٤٤.

(٢) نهاية النهاية: ١/٢٧.

(٣) المحاضرات: ١/١٢٢.

أسد» دون قولنا «نام أسد» ونحوه.

كما أنّ مجرّد اختصاص المحسّنات الأدبيّة ببعض المقامات كالخطب والأشعار لاينافي الاطّراد لكفاية كونها مطّردة في مقاماتها كاختصاص حسن توصيف الممدوح ببعض الأوصاف الحقيقيّة بمقام المدح ومن المعلوم أنّ مجرّد اختصاص التوصيف المذكور بمقام المدح لايوجب أن تكون الألفاظ المستعملة فيه مجازاً كما لايخفى.

وعليه فلاوجه لمنع الاطّراد بلحاظ الصنف من العلاقة باعتبار اختصاصه بمقام إظهار الشجاعة ونحوها كما في نهاية الأُصول حيث قال: والحاصل أنّ الإخبار في قولنا «رأيت رجلا يرمى» يحتاج إلى محسّن واحد وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل وأمّا الإخبار في قولنا «رأيت أسداً يرمي» فيحتاج إلى إحراز أمور ثلاث: الأوّل: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به. الثاني: حسن ادّعاء كونه أسدا بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة أوالجبن. الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أوجبنه. إذا عرفت ما ذكرناه فنقول إنّ جعل عدم الاطّراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة بل بلحاظ الصنف منها أعني الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له والمراد الجدّيّ كمال المناسبة بحيث تكون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له وقولكم فالمجاز أيضاً عليهذا مطّرد واضح الفساد بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لايكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء. والحاصل: أنّه بعد ما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء على كون المقام مقام إظهار شجاعته وذلك يختلف بحسب الموارد فجعل عدم اطّراد الاستعمال

من علائم المجاز صحيح بلا إشكال.(١)

وذلك لعدم كون الاستعمال الحقيقيّ حسناً في بعض المقامات أيضاً كتوصيف الأشخاص بالصفات الحقيقيّة الفاضلة لاختصاص حسنها بمقام المدح وكتأكيد الكلام بالقسم وغيره لاختصاصه بمورد الترديد وإلاّ فلا بلاغة كما لايخفى. فاختصاص الإخبار الحقيقيّ بالمحسّن الواحد كما ترى. بل اللازم هو ملاحظة كون المقام مقام إظهار أوصافه الفاضلة أم لا أومقام التأكيد أم لا وهكذا. فمن هذه الجهة لافرق بين الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ فكما أنّ الثاني يحتاج مضافاً إلى مقام الإخبار إلى كون المقام مقام إظهار الشجاعة فكذلك في الاستعمال الحقيقيّ فإنّه يحتاج إلى كون المقام مقام إظهار الفضائل مثلاً مضافاً إلى مقام الإخبار وإلاّ فلايكون له حسن كما لايخفى.

فدعوى الاطّراد بملاحظة شخص العلاقة أوصنفها غير مجازفة فمن هذه الجهة لافرق بين الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ وعليه صحّ ما أفاده في المحاضرات من عدم الفرق بين الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ.

وأمّا إن أُريد بالعلاقة نوعها كنوع المشابهة في الشجاعة فلا كلام في اختصاص الاطّراد بالحقيقة لعدم الاطّراد بحسب نوع العلاقة ألا ترى أنّه لايطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالبقّة الشجاعة أوالنملة الشجاعة فلايصحّ حينئذٍ منع علاميّة الاطّراد للحقيقة.

وعليه فيختصّ علاميّة الاطّراد بما إذا أُريد بالعلاقة نوعها ولذا قال في الكفاية: ولعلّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لايطّرد صحّة استعمال اللفظ معها وإلاّ فبملاحظة خصوص مايصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد كالحقيقة. انتهى

فالمراد بالاطّراد حينئذٍ هو استعمال الكلّيّ وتطبيقه على مصاديقه وأفراده فكلّما

---

(١) نهاية الأصول: ١/ ٣٧.

كان المعنى الكلّيّ كذلك فهو أمارة الحقيقة وإلاّ فهو مجاز.

وعليه فالأولى هو تعريف الاطّراد بما افاده المحقّق الإصفهانيّ﵀ من أنّه هو ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلّيّ على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّة من المعاني الحقيقيّة لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّيّ كذلك أم لا فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّيّ كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّة لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّرداً لابدّ من أن تكون معلولة لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقة وحيث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الاطّراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة. كما أنّ عدم الاطّراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلاّ لزم تخلّف المعلول عن العلّة لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداو هذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد. انتهى[1]

وهذا هو الذي جعله في تهذيب الأصول أحسن تقرير حيث قال: وقد قرّر بوجوه: أمتنها أنّه إذا اطّرد استعمال لفظ في أفراد كلّيّ بحيثيّة خاصّة كرجل باعتبار الرجوليّة في زيد وعمرومع القطع بكونه غير موضوع لكلّ واحد على حدة استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذلك الكلّيّ وعلم أنّه موضوع للطبيعيّ من المعنى واحتمال كونها مجازاً بالعلاقة مدفوع بعدم الاطّراد في علائق المجاز كما أنّ عدم الاطّراد يدلّ على عدم الوضع إذمعه يطّرد الاستعمال.[2]

لايقال: إنّ الاطّراد بمعنى انطباق المعنى على مصاديقه وأفراده غير صحيح وأجنبيّ عن الاستعمال بالكليّة لأنّه أمر قهريّ ولايعقل أن يكون المعنى كلّيّا ومع ذلك لاينطبق

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٣.

(٢) تهذيب الأصول: ١/ ٦٠.

على تمام أفراده ومصاديقه.

لأنّا نقول: ليس مفروض الاطّراد فيما إذا علم بكون المعنى الكلّيّ حقيقة للفظ ثمّ يبحث عن تطبيقه على مصاديقه بأنّه هل يكون بواسطة شيء أويكون بنفسه من دون حاجة إلى الواسطة. بل محلّ الكلام فيما إذا لوحظ لفظ ومعنى كلّي ويشكّ في كونه معنا حقيقيّا له أواستعمل فيه بعلاقة من العلائق فيمكن استكشاف كونه حقيقة من اطّراد الاستعمال والاستعمال أمر قصديّ فإذا رأينا أهل لغة أنّهم يطلقون اللفظ المذكور ويريدون به هذا المعنى الكلّيّ في جميع الموارد حصل لنا العلم بأنّه معني حقيقيّ له لأنّ جواز الاستعمال المطّرد لايكون إلاّ بالوضع إذ المفروض أنّه لا اطّراد في نوع العلاقة بما عرفت.

الثاني: في علاميّة الاطّراد وعدمه: ذهب بعض إلى أنّ الاطّراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً في مقابل من ذهب إلى نفي العلاميّة عن الاطّراد مطلقاً والحقّ هو منع إطلاق الإثبات وإطلاق النفي والقول بكونه علامة بنحو الموجبة الجزئيّة.

واستدلّ للقول الأوّل بأنّ معرفة الحقيقة إمّا بتصريح الواضع وهو نادر جدّاً وإمّا بالتبادر وهو لايحصل إلاّ بالاطراد. فالسبب الوحيد لمعرفة الحقيقة هو الاطّراد غالباً.(١)

وفيه: منع الانحصار إذ كثيراً ما يحصل التبادر من ناحية الاستعمال المجرّد أوصحّة الحمل كما مرّ البحث عنها فلايحتاج في حصوله إلى اطّراد الاستعمال.

واستدلّ للقول الثاني بأنّ تطبيق المعنى الارتكازيّ على الأفراد مطّرداً بلا إرادة الخصوصيّة الفرديّة يوجب التخلّف في العلامة إذ العلامة حينئذٍ هي صحّة الحمل وقد عرفت إرجاعها إلى التبادر أيضاً لما عرفت من أنّ التطبيق فرع العلم بكون المعنى

---

(١) المحاضرات: ١٢٢/١.

قابلاً للانطباق على الأفراد.[١]

وفيه: أنّه إن أُريد بالاطّراد اطّراد الحمل فهو صحيح ولكنّه ليس كذلك بل المراد منه هو الاطّراد في الاستعمال ومن المعلوم أنّ استعمال لفظ في ضمن المحاورات العرفيّة ليس من باب الحمل لاحملاً ذاتياً ولا حملاً شائعاً صناعياً إذ استعمال لفظ الماء في قولهم: شربت الماء ليس حملاً اصطلاحياً على الماء الخارجيّ ولذا كان لفظ الماء مفرداً ومعرباً وتحليل استعمال الماء في الماء الخارجيّ بالقضيّة تحليل شأني ولاتحصل منه القضيّة الحمليّة الفعليّة.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ إرجاع صحّة الحمل أيضاً إلى التبادر لاوجه له لكفاية العلم الارتكازيّ في التطبيق والحمل وهو حاصل فلا تغفل.

فإذا عرفت عدم استقامة الإثبات المطلق والنفي المطلق فانحصر الأمر في الإثبات في الجملة إذ الاطّراد علامة في بعض الموارد التي لم يحصل العلم بالمعنى الحقيقيّ من طريق تنصيص الواضع أوصحّة الحمل أوالاستعمال المجرّد. فالقول الثالث هو الظاهر كما اختاره أُستاذنا (الفريد).

الثالث: في مشخّصات هذه العلامة وهي من جهات:

منها: أنّ علاميّة الاطّراد تختصّ بالكلّيّات لما عرفت من اختصاص عدم الاطّراد بنوع علاقة المجاز وعليه فإذا أردنا أن نعلم أنّ اللفظ حقيقة في هذا الكلّيّ أوذاك الكلّيّ كان اطّراد اللفظ في كلّ واحد منهما دليلا على كونه حقيقة فيه وعدم اطّراده دليلا على كونه مجازا فيه. فلفظ «الأسد» في الحيوان المفترس» حقيقة لاطّراد استعماله في مصاديقه ومجاز في «الشجاع» لعدم إطلاقه على «النملة الشجاعة» أو«البقّة الشجاعة» وغيرهما من مصاديق الشجاع فهذه العلامة لاينتفع بها في تشخيص الحقائق عن المجازات في غير

---

(١) تهذيب الأصول: ١/ ٦٠.

الكلّيّات لأنّ المجازات في شخص العلاقات أوصنفها مطّردة دون نوعها أوجنسها كما لايخفى.

ومنها: ما أفاده في نهاية النهاية من أنّ الظاهر أنّ المراد من الاطّراد هو الاطّراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنّه إن صحّ عنده الحمل وأذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّة الحمل ولايحتاج إلى تكرّره وإن لم يصحّ أولم يدرك صحّته فتكرّره لايجديه شيئاً.(١)

يمكن أن يقال: إنّ الإذعان ربما لايحصل بالحمل الأوّل فيحتاج إلى تكرّر الحمل والاستعمال وعليه فالتكرّر يجديه في بعض الأحيان كما لايخفى.

ومنها: ما أفاده الشيخ‌ؒ في عدّة الأُصول من تقييد علاميّة عدم الاطّراد للمجاز بما إذا لم يكن مانع عن الاطّراد. حيث قال: ومنها أن يعلم أنّها تطّرد في موضع ولاتطّرد في آخر ولامانع فيعلم أنّها مجاز في الموضع الذي لاتطّرد فيه وإنّما شرطنا المانع لأنّ الحقيقة قد لاتطّرد لمانع عرفيّ أو شرعيّ ألا ترى أنّ لفظة الدابّة وضعت في الأصل لكلّ ما دبّ ثمّ اختصّت في العرف بشيء بعينها فكذلك لفظه الصلاة في الأصل للدعاء ثمّ اختصّت في الشرع بأفعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وماجرى مجرى ذلك فيعلم أنّه حقيقة وإن لم يطّرد لما بيّنّاه من العرف والشرع.(٢)

يمكن أن يقال إنّ المانع إن أوجب النقل عن المعنى الأصليّ إلى المعنى الشرعيّ أوالعرفيّ كان المعنى الأصليّ مهجوراً وليس استعمال اللفظ فيه حقيقة بالفعل وإن كان كذلك قبل. وعليه فلا مورد لتعليل الاشتراط المذكور بقوله: لأنّ الحقيقة قد لاتطّرد لمانع عرفيّ أوشرعيّ. وإن لم يوجب المانع النقل، فالحقيقة مطّردة ومجرّد استعمال اللفظ

---

(١) نهاية النهاية: ١/ ٢٧.

(٢) عدّة الأُصول: ١٦٧ـ١٦٨.

في غير المعنى الحقيقيّ بقرينة الحال أوالمقال لاينافي اطّراد اللفظ في معناه الحقيقيّ من دون حاجة إلى القرينة وإنّما المحتاج إلى القرينة هو استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقيّ ولو صار مجازاً مشهوراً كما لايخفى.

ومنها: ما أشار إليه المحقّق الإصفهانيّ من أنّ هذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.[1] انتهى

ظاهره هو عدم الجزم لعلاميّة عدم اطّراد علائق المجاز بنوعها أوجنسها بل هو مبتن على المعروف وهو لا يكفي للجزم، والمشاهدة ليست إلاّ في جملة من الموارد وهو لايكفي لبقيّة الموارد إلاّ إذا اعتمد على المعروف وهو كذلك ولكنّها علامة قطعيّة في الموارد التي ثبت عدم اطّراد علائقها كما لايخفى.

ومنها: ما في الفصول من قوله: والحقّ أنّ المجاز أيضاً يطّرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصحّحة لإعارة لفظ أحدهما للآخر في مصطلح التخاطب فإنّ هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال وأمّا العلاقات التي ذكروها فهي على إطلاقها لاتعتبر قطعا على ما مرّ تحقيق القول فيه فعدم الاطّراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة رأساً.

وقال في فصل علاقات المجاز: ثمّ اعلم إنّ الأكثر لم يبالغوا في حصر أنواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفّح كتبهم وكان ذلك تنبيهاً منهم على أنّ المعتبر في العلاقة إنّما هو تحقّق المناسبة التي يقبل الطبع إطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر وأنّ الوجوه المذكورة من مظانّها وهذا هو التحقيق الذي ينبغى تنزيل كلماتهم عليه. إلى أن قال: وان اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع إطلاق لفظ أحدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصيّة الموارد فيلغو اعتبارها وإن اعتبروها

(١) نهاية الدراية: ١/ ٥٩.

في الجملة لزم القول بتوقّفه على النقل وقد أشرنا إلى فساده. فظهر ممّا حقّقنا أنّ المعتبر في العلاقة المصحّحة للتجوّز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن إحدى العلاقات المذكورة أو في غيرها والعلاقات المذكورة إنّما تعتبر إذا تضمّنت هذه المناسبة.(١) انتهى

وفيه: أنّ الاطّراد مع ذلك لايخلو عن العلاميّة إذ اطّراد الحقيقة يختلف مع اطّراد المجاز لأنّ الأوّل لايحتاج إلى مؤونة بخلاف الثانيّ فإنّه يتوقّف على ملاحظة الحقيقة والمناسبة المصحّحة للمجاز فالاطّراد بلامؤونة علامة الحقيقة والاطّراد بشرط المؤونة علامة المجاز.

ومنها: ما في (مقالات الأُصول) من أنّ التبادر علامة لوجود الوضع وصحّة السلب علامة عدمه والاطّراد علامة لاستناد التبادر أوصحّة السلب إلى حاقّ اللفظ ورافع استنادهما إلى قرينة حافّة بالكلام ولو بمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أنّ الاستقراء في موارد الاستعمال سلباً أم إيجاباً ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ لاقرينة أُخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لايحتاج إلى استقراء موارده.(٢)

وبهذا البيان يعلم أنّ الاطراد يحتاج إليه لتشخيص العلامة وهو التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ.

وفيه: أنّ الاطّراد لاينحصر في ذلك بل يمكن أن لايكون للفظ تبادر وكان ذا احتمالين أواحتمالات فإذا رأيناه مطّرداً في أحدها علمنا كونه حقيقة فيه كما لايخفى فالاطّراد ليس علامة العلامة فقط بل ربما يكون بنفسه علامة للحقيقة كما لايخفى.

---

(١) الفصول: ١٩.

(٢) مقالات الأُصول/ ٣٠ ط ١٣٥٨.

ثمرة العلامات

ذهب في مقالات الأُصول على ما أوضحه في منتهى الأُصول إلى أنّه على فرض تماميّة هذه العلامات لاثمرة لها إلاّ بناء على حجّيّة أصالة الحقيقة تعبّداً بيان ذلك أنّه لو استكشفنا أنّ لفظاً بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة في المعنى الفلانيّ ولكن ليس له ظهور فيه بواسطة احتفافه بما يصلح للقرينيّة على خلاف ذلك المعنى فلا فائدة في هذا الاستكشاف إلاّ بناء على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقيّ عند الشكّ تعبّداً ولو لم يكن ظاهراً فيه. وأمّا بناء على ما هو التحقيق من أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجّيّة سواء كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة فكونه حقيقة فيه لافائدة فيه. وبعبارة أُخرى المدار على ظهور اللفظ في المعنى سواء كان المعنى الظاهر حقيقيّاً أومجازيّاً فإذا أحرزنا الظهور أخذنا به ولاننظر إلى أنّه معنى حقيقيّ أومجازيّ كما أنّه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به ولو كان معنى حقيقيّاً.[1] انتهى

ثمّ أجاب عنه في منتهى الأُصول بأنّ نفس كون اللفظ حقيقة في معنى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشكّ في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقيّ. وبعبارة أُخرى أصالة الحقيقة عبارة عن أنّ العقلاء لو شكّوا في أنّ مراد المتكلّم هو المعنى الحقيقيّ أوالمعنى المجازيّ حكموا بإرادة المعنى الحقيقيّ ما لم تنصب قرينة على الخلاف فيرون أنّ اللفظ ظاهر فيه وهذا الظهور لايسلب عنه إلاّ بمجيء القرينة على الخلاف ومنشأ هذا الظهور بهذه الكيفيّة هو بناء العقلاء وأهل العرف على ذلك في محاوراتهم.[2]

---

(١) منتهى الأُصول: ١/ ٤٣.

(٢) نفس المصدر.

وبالجملة هذه العلامات موجبة للظهور فيا لاقرينة في الكلام فالظهور ناش منها فكيف يستغنى منها.

لايقال: إنّ الظهور ناشٍ من أصالة الحقيقة لا من العلامات.

لأنّا نقول: إنّ التبادر أوصحّة الحمل أوالاطّراد أوالاستعمال المجرّد يوجب ظهور اللفظ في المتبادر والمستعمل فيه بدون القرينة أوما يكون قابلاً لأن ينطبق على الموضوع ولكن مع ذلك لاحتمال كونها من غير ناحية اللفظ مجال إذ المفروض هو حصول الظنّ لا العلم وعرف العقلاء لايعتنون بهذا الاحتمال ويجرون أصالة الحقيقة أي أصالة عدم القرينة ومدخليّة شيء آخر. فبعد تحقّق العلامة وجريان الأصل يحكم بكون المراد هو الموضوع له ويكون حقيقة. وعليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور فلايكون ذلك بلا فائدة كما لايخفى.

* * *

الخلاصة:

١ ـ علائم الحقيقة والمجاز متعدّدة؛ منها: تنصيص الواضع كالآباء بالنسبة إلى أسامي أولادهم أو الحكومة بالنسبة إلى أسامي الشوارع أو الأذقّة أو المخترعين بالنسبة إلى أسامي ما اخترعوه لأنّهم هم الواضعون ويكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

ومنها: النقل المتواتر لكيفيّة الوضع فإنّ التواتر يفيد العلم وهو حجّة بل يلحق به الشياع المفيد للعالم. ربما يقال: إنّه لا مناقشة فيه إلّا في وجوده ولكنّه لا وقع لها بعد ملاحظة كثرة الألفاظ التي تكون كذلك كلفظة الماء والتراب والبرد والحرّ والجنّ والإنس وغيره.

ومنها: تنصيص مهرة الفنّ كقول اللغويّ إذا كان خبرة تشخيص الحقيقة والمجاز

والدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّيّة قول أهل الخبرة لا الانسداد إذلا انسداد مع وجود الطرق الأُخر ولا الخبر الواحد لتقييده بالعدالة والتعدّد أللّهم إلاّ أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء والبناء ثابت على حجّيّة أخبار الثقات ولا ملزم لاعتبار العدالة كما أنّ أخبار الآحاد عند العقلاء حجّة ولو في الموضوعات ولا دليل على اعتبار التعدّد إلّا في بعض الأبواب كباب الشهادة والتمسّك بموثّقة مسعدة بن صدقة «الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنة... الحديث» لاعتبار التعدّد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيّنة هو معناها اللغويّ لا معناها الاصطلاحيّ فحينئذٍ لصحّ الاعتماد على أخبار الثقات ولكن الإشكال فيه أنّه ليس بنفسه علامة للحقيقة والمجازبل يرجع إلى سائر العلائم كالتبادر عندالمستعملين أو تنصيص الواضع أو غيرهما وعليه فلا يكون أخبار الثقات في عداد سائر العلائم هذا بخلاف ما إذا كان حجّيّته من باب كون من أهل الخبرة فإنّه حينئذٍ يكون في عداد سائر الطرق ولا حاجة إلى العدالة ولا إلى التعدّد في الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثمّ إنّ تنصيص أهل الخبرة حجّة تعيينيّة مادام لم يعارضه قول مثله وإلّا فإن أمكن الجمع تعيّن وإلّا فإن كان التعارض بين النفي والإثبات تعيّن القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأنّ مرجع الإثبات إلى الاطّلاع ومرجع النفي إلى عدم الاطّلاع غالباً وإلاّ فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهرة أو بأكثريّة اطّلاع نقلته أو حذاقتهم أو نحو ذلك.

أمّا ولو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التساقط كما هو القاعدة في تعارض الأمارات والطرق مع قطع النظر عن التعبّد الخاصّ بالأخذ بأحدهما كما في اخبار الثقات والعدول. اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ التساقط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعة إلى الأمارات والطرق هو إدراك الواقع لا الأخذ بالحجّة وإلاّ فالحكم هو التخيير كما تقول به في

تعارض أقوال أصحاب الفتاوى وذلك للفرق بين أخبار العدول والثقات وبين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود في الأوّل هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف الثاني فإنّ الاخذ بجميع الفتاوي ليس بواجب وإنّما الواجب هوالأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّة.

وهكذا نقول في المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبرة هو الأخذ بالحجّة وهي حاصلة بالأخذ بقول واحد منهم وليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل الخبرة كما لا يخفى وعليه فمفاد أدلّة حجّيّة أقوال أهل الخبرة في اللغات هو الحجّيّة التخييريّة عند التعارض وعدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بما اذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفة حقايق الألفاظ ومجازاتها وإلاّ فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه في حكم التقليد مع التمكّن من الاجتهاد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص والتتبّع والمؤونة وإلاّ فيجوز الرجوع في المقام على قول أهل الخبرة كما يجوز لمن تمكنّ من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداعٍ من الدواعي.

ومنها الاستعمال المجرّد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقه وإلاّ لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطاً وهو لا يناسب حكمة المستعمل (بكسر الميم).

وعليه فإذا راينا لفظاً استعمل في المحاورات العرفيّة في معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهداً على أنّ معناه هو ذلك وحينئذٍ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعاً له وأمّا مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمة أصالة عدم النقل.

ولا فرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحداً أو متعدّداً ونحكم في صورة التعدّد بالاشتراك اللفظيّ بين المعاني المتعدّدة.

ولا ضير في ذلك احتياج كلّ واحد إلى القرينة المعيّنة فإنّها ليست قرينة المجاز ولعلّ طريقة أئمّة اللغة ونقلة المعاني هي ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر إلى مجرّد الاستعمال وكذا عن الاصمعيّ في معنى «الدهاق» فكذا الحال فيمن عداهم فإنّهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغويّة بذلك ولا زالوا ذلك ديدناً لهم من قدمائهم إلى متأخّريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم.

ولذلك لا مانع من أن يقال إنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقه فيما إذا لم يكن مصحوباً بقرينة من القرائن وعلائق المجازيّة وإليه مال العلّامة الشعرانيّ ﷺ في حاشية مجمع البيان.

وقد عرفت أنّ مقتضي الأصل المذكور هوالحقيقه من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متّحده أو متعدّدة إذ ملاك الحمل على الحقيقة هوصون الكلام عن الغلطيّة وهو موجود في كلتا الصورتين فلا وجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحدة كما في هداية المسترشدين.

والاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحدة بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأنّ المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوباً بقرينة من قرائن المجاز ودارالامر بين الاشتراك والغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقات المجازيّة فالاستعمال في المتعدّد مع خلوّه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة والغلطيّة.

ثمّ إنّ ذلك الأصل لا يكون مشروطاً بالفحص والتتبع عن موارد الاستعمال إلحاقاً له بالخطاب الشرعيّ حيث إنّه لا يكون دليلاً للفقيه إلّا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض.

وذلك لأنّ الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّة لا يحتاج في شهادته على كون

المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبّع والتفحّص عن سائر موارد استعماله وقياسه بالخطاب الشرعيّ في غير محلّه لأنّ حجّيّة الدليل الاجتهاديّ متوقّفة على الفحص والتتبّع عن المخصّص والمقيّد والشرط وغيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهاديّ إلّا بعد الفحص المذكور ولكن شهادة الاستعمال المجرّد في المقام لا يتوقّف على أيّ شيّ آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتتبّع عن سائر موارد استعماله و ممّا ذكر يظهر أيضاً لزوم حمل ما اشتهر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز على موارد أُخرى التي لاتكون اللفظ مجرّداً عن العلائق المجازيّة لما عرفت من أنّ المقام لا احتمال فيها للمجازيّة بعد فرض كونه خالياً عن أيّ علاقة من العلائق المجازيّة فلا مورد لكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز بعد عدم احتمال المجازيّة كما لا يخفى.

وعلى ما حقّقناه في المقام يظهر أنّ الأصل في الاستعمال المجرّد عن العلائق المجازيّة هو الحقيقة ولا ضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقية أيضاً لأنّه أحد معاني أصالة الحقيقة كما ربما يقال ويراد بها أنّ المتكلّم أراد المعنى الحقيقيّ فيما إذا علم المعنى الحقيقيّ تفصيلاً وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقيّ عند التجرّد عن القرائن والعلاقات المجازيّة لظهوره فيه ورجحانه ولأنّ مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

ومنها التبادر وهو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقطّ من دون حاجة إلى قرينة أُخرى حاليّة كان أو مقاليّة ومن المعلوم أنّه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا سبب لهذا الانسباق إلّا الوضع بعد فرض عدم دخل قرينة أُخرى على هذا الانسباق.

ولا يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقيّ الحاصل بمعونة مقدّمات الحكمة فإنّه ليس من حاقّ اللفظ ولذلك قالوا إنّ تبادر الوجوب النفسيّ والعينيّ والتعينيّ من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة لكون الصيغة حقيقة فيها فإنّه

تبادر الأُمور المذكوره ليس من حاقّ اللفظ بل مستفادة من مقدّمات الحكمة فالتبادر المذكور ليس علامة للحقيقة كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا يكون دليلاً على الحقيقة وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقيّ والمجاز المشهور فإنّ في الثاني لابدّ من ملاحظة الشهدة وهي قرينة على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقيّ فـإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينة ومما ذكر يظهر الفرق أيضاً بين المنقول والمجاز المشهور فإنّ في المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجة إلى ملاحظة قرينة أُخـرى بخلاف المجاز المشهور فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الشهرة كما عرفت.

لا يقال إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعيينيّ الذي يدلّ على كون المستعمل فيه هوالموضوع له والوضع التعيّنيّ الذي لايكون وضعاً في الحقيقة إذا الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا تعيين في التعيّنيّ لأنّا نقول إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمة أصالة عدم النقل يكون دليلاً عـلى أنّ المـعنى المتبادر منه هو الموضوع له في أصل الوضع وهذا الأصل من الأُصول العقلائيّة التي تثبت بها المعنى الأصليّ كما أنّ السيرة قائمة على إجراء أصالة عدم النقل فيما إذا شكّ في أنّ المعني شرعيّ أم لا.

هذا كلّه فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ وأمّا مع احتمال وجود القرينة أو قرينيّة الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامة للحقيقة لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ وعدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى في هداية المتسرشدين بالظنّ بانتفاء القرينة كالظنّ بـالاستناد وإن انـضمّ إليـه بـعضي القرائن مستدلاً بوجود البناء عليه.

وفيه أنّ مورد البناء هوالظنون الحاصلة من حاقّ الألفاظ وأمّا إذا تـوسّط شيء آخر غير الألفاظ كأصالة عدم القرينة أو عدم قرينيّة الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه وهو أوّل الكلام.

ولكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينة عند الشكّ في وجودها والأخذ بظهور اللفظ ثابت وإن احتمل استناد الظهور إلى القرينة.

ولذلك لم يعطّل عرف العقلاء في تشخيص معاني الألفاظ فيما إذا أخذ وهامن المستعملين بمجرّد احتمال وجود القرينة وليس ذلك إلّا لجريان أصالة عدم القرينة عند الشكّ فيه كما نصّ عليه في نهاية النهاية والفصول وأُستاذنا المحقّق الداماد ويشهد له ندرة العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ في استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينة موجود في كثير من المـوارد فلو لم يكن بناء على أصالة عدم القرينة لاختلّ الأمر في تشخيص المعاني الحقيقيّة من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر يقع محلّ شبهة وإشكال من جهات مختلفة أجابوا عنها ولكن يمكن الإيراد عليه بأنّ التبادر مسبوق بالارتكاز وهو حاصل بالاستعمال المجرّد من أهل اللسان أو تنصيص الواضع أو تنصيص مهرة فنّ الحقيقة ومن المعلوم أنّ هذه الأُمور علائم الحقيقة قبل التبادر فلا تصل النوبة إلى أن يكون التبادر علامة للحقيقة مع أنّه لا يحصل إلّا بتلك الأُمور.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ التبادر من اللوازم الخاصّة لوجود الحقيقة فإذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازماً لوجود الحقيقة وعليه فلا مانع من جعل التبادر علامة للحقيقة وإن كان رتبة علاميّة الاستعمال المجرّد أو تنصيص الواضع أو تنصيص مهرة فنّ الحقيقة متقدّمة عليه ولا بأس بتعدّد العلامة في عرض واحد أو مع اختلاف الرتبة إذ ربما يفيد بعضها لمـن التفت إليه ولم يلتفت إلى غيره من العلائم وإن كان موقوفاً عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

ومنها صحّة الحمل وعدم صحّة السلب والمراد من صحّة الحمل هو أن يتصوّر المعنى الذي أُريد كشف حاله ويحمل اللفظ بماله من المعنى الارتكازيّ عليه فلو كان حمله عليه صحيحاً كشف عن كون المعنى المذكور هو معنى اللفظ وإلّا لم يصحّ الحمل.

والمقصود من عدم صحّة السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذي أُريد كشف حاله صحيحاً لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلاً بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد في قولهم زيد إنسان صحيحاً لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيداً من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيّة للزوم الاتّحاد الوجوديّ في الحمل الشائع الصناعي فصحّة الحمل أو عدم صحّة السلب من دون قرينة من قرائن المجاز علامة الحقيقة إذ لا تكون هذه إلّا من جهة كون الموضوع من المصاديق الحقيقيّة للمحمول أو متّحداً مع مفهوم المحمول كما في الحمل الأوّليّ كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّة الحمل وصحّة السلب علامة المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّة الحمل وعدم صحّة السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره وإلّا يرجع هذه العلامة إلى علائم أُخر كتنصيص أهل اللغة واللسان إذا لعلم بهما لا يحصل حينئذٍ إلّا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ملاك العلاميّة هو اتّحاد المصداق مع الكلّيّ في الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينة من قرائن المجاز.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما أُورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض آخر كالإنسان والضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر ولا يكون حقيقة فيه و ذلك لأن الكلّيّين المساويين كالإنسان و الضاحك لااتّحاد مفهوميّ بينهما كي يكون الحمل ذاتياً ولا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه حتّى يكون عدم صحّة السلب دليل الحقيقة إذ ليس وجود الإنسان بما هو وجود وجوداً للضاحك كزيد وإنسان بل يتصادقان في وجود واحد والفرق أنّ زيداً لا وجود له إلّا وجود الإنسان متشخّصاً بالمتشخّصات فيعلم منه أنّ المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضاحك فإنّه

ليس معنى الإنسان ولا يكون وجود الضاحك بما هو وجوداً للانسان ووجوداً للضاحک وإن تصادقا على وجود واحد.

عليه فعدم كون صحّة السلب في مثل الكلّيّين المساويين دليلاً على كون معنى الإنسان هو الضاحك وبالعكس لعدم وجود الملاك وهو اتّحاد وجوديّ كاتّحاد الكلّيّ مع مصداقه فلا تغفل وأيضاً ينقدح ممّا ذكر أنّه لا وقع لما قيل من أنّ الحمل الذاتيّ لا يكشف إلّا عن اتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً ولا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال وأنّه حقيقيّ أو مجازيّ مثلاً حمل الحيوان الناطق على الإنسان فيما أُريد به حقيقيّ أو مجازيّ وكذلك صحّة الحمل الشائع الصناعيّ لا تكشف إلّا عن اتّحاد المحمول مع الموضوع خارجاً لأنّ الملاك في صحّة الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود الخارجيّ وأمّا أنّ استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة أو المجاز فهي لا تدلّ عليه.

وذلك لما عرفت من أنّ الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكون علامة ودليلاً على أنّ استعمال لفظ المحمول في الموضوع حقيقة لا مجرّد الاتّحاد الذاتيّ أو الوجوديّ ولا مجرّد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحّة الحمل مع تجرّد اللفظ عن القرينة يكفي ذلك في حكمه بكون اللفظ حقيقة فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامة قرينة المجاز والمفروض هو عدمه.

فاتّحاد الموضوع مع المحمول مفهوماً مع تجرّده عن قرينة المجاز في مثلا «الإنسان حيوان ناطق» أو اتّحاد المعنى المتقرر في مرتبة ذات الموضوع كزيد مع ماللمحمول من المعنى كالإنسان في «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينة المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقة فلا تغفل.

وأيضاً يظهر ممّا ذكر أنّه لاوجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه

فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لابدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً أوّليّاً ولولا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة وعندئذٍ إذا وجده في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.

وأمّا الحمل الشائع فلا يكون علامة إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقيّ كما في قولنا البياض أبيض لا عرضيّاً وحينئذٍ إن كان المستعلم مردّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضيّاً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرّد الحمل وإن كان عالماً بكونه حملاً ذاتياً وأنّه من قبيل حمل الكلّيّ على بعض مصاديقه الحقيقيّة فقد علم المعنى قبل الحمل إذالعلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة. انتهى

وذلك لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّة الحمل ولا يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصّل التفصيل بالحمل وعليه فلامنافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلاّ بالحمل ولذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّة حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا في حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّة حمله على الحجر وغيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه وارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد في عالم التصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل في القضيّة الملفوظه إذ القضيّة الذهنيّة قبل التلفّظ بها كالقضية الملفوظة تفيد حمل المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله «وعندئذٍ إذا وجده في عالم التصوّر

متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.»

ثمّ لا يخفى عليك مغايرة صحّة الحمل وعدم صحّة السلب مع علامة سابقة وهي الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل في المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاورة نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشيء على شيء بصورة القضيّة من دون قرينة المجاز وفي هذه الصورة يتّخذ صحّة الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

ربما يفصّل بين الحمل المتداول على ألسنة اللغويّين كحمل أحد اللفظين المتراد فين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» وبين الحمل الأوّليّ المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ في الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثاني فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

أُجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيّة بسيطة يكون هذا المفصّل حدّاً لها بحيث إذا انحلّت رجعت إليه.

ومنها الاطّراد وعدمه والا متن في تعريفه هو أن يقال إنّه إذا اطّرد استعمال لفظ في أفراد كلّيّ بحيثيّة خاصّة كالإنسان باعتبار الإنسانيّة في بكر وخالد وغيرهما من أفراد الكلّيّ البدليّ من القطع بكون الكلّيّ في كليهما غير موضوع لكلّ فرد فرد على حدة كان ذلك دليلاً على وجود علاقة الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلّيّ وعلم أنّ الكلّيّ موضوع للطبيعيّ من المعنى أو للبدليّ منه و استعماله في الأفراد استعمال حقيقيّ لا مجازيّ إذ علائق المجاز ليست مطّردة والاطّراد دليل علاقه الوضع وهي كلّيّة مطّردة دون علاقة المجاز ألا ترى أنّ علاقة المجاز في اطلاق الأسد على الرجل الشجاع هو

الشجاعة وتلك العلاقة ليست بمطّردة وإلّا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنملة الشجاعة والبقّة الشجاعة مع أنّه ليس كذلك فنوع العلاقة في المجاز ليس مطّرداً بخلاف علاقة الوضع كما عرفت.

ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ في تعريف الاطّراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّيّ على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّة من المعاني الحقيقيّة لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّيّ كذلك أم لا فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّيّ كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّة الأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّردا لابدّ أن تكون معلولة لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقة وحيث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الاطّراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة كما أنّ عدم الاطّراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة لأن الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً.

وهذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامة لوجود الوضع وصحّة السلب علامة عدمه والاطراد علامة لاستناد التبادر أو صحّة السلب إلى حاقّ اللفظ ورافع استنادهما إلى قرينة حافّة بالكلام ولو بمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أن الاستقراء في موارد الاستعمال سلباً أم إيجاباً ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ لا قرينة أخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزاً وشكّ في استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره وأمّا إن لم يكن اللفظ متبادراً في المعنى وكان اللفظ ذا احتمالين أو

احتمالات.فالاطّراد في أحدهما أو أحدهما دليل كونه حقيقة فيه فحينئذٍ لا وجه لجعل الاطّراد علامة للعلامة بل هو بنفسه يكون علامة الحقيقة فلا تغفل.

ثمّ إنّ هذه العلامة تختصّ بالكلّيّات دون غيرها فإنّ الاطّراد في غير الكلّيّات جار في غير الحقيقة أيضاً فاطّراد الأعلام منقوض باطّراد شخص مشابهة زيد الشجاع بالأسد أو صنفها كمشابهة الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطّرداً كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضاً مطّرداً فالاطّراد لا يختصّ بالأعلام حتّى يكون علامة للحقيقه هذا بخلاف الكلّيّات وأنواع العلاقات فإنّ الاطّراد مختصّ بالكلّيّات مطلقاً سواءٌ كانت كلّيّات شموليّة أو كلّيّات بدليّة وأمّا نوع العلاقة فقد عرفت أنّه لا يطّرد إذ لا يصحّ إطلاق الأسد على النملة الشجاعة أو البقّة الشجاعة فاطّراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقة في الحيوان المتفرس بخلاف أفراد الشجاع فإنّ لفظ الأسد لايطّرد إطلاقه في جميع أفراده وعليه فإطلاقه على بعض أفراده دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازاً فلا تغفل.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد من الاطّراد هو الاطّراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنّه إنّ صحّ عنده الحمل وأذعن بذلك فن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّة الحمل ولا يحتاج إلى تكرّره واطّراده وإن لم يصحّ أولم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديه شيئاً.

اللّهم إلّا أن يقال أنّ الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مرّة بل يحتاج إلى تكرّر الحمل وعليه فالتكرير قديجديه في بعض الأحيان ولا يختصّ الاطّراد عنداهل اللسان فافهم.

ثمرة العلامات

ربما يقال إنّ العلامات المذكورة على فرض تماميّتها لا ثمرة بها إلّا بناء على أصالة

الحقيقة تعبّداً فحينئذٍ لو استكشفنا أنّ لفظاً بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة في معنى يمكن الأخذ به إن لم يكن له ظهور فيه بواسطة احتفافه بما يصلح للقرينيّة على خلافه.

ولكنّ التحقيق هو أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجّيّة سواء كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه وعليه فلا حاجة إلى إثبات كونه حقيقة فيه أو مجازاً كما أنّه لو لم يكن ظاهراً فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامة على الحقيقة أو لم تقم انتهى.

وفيه أنّ العلامات المذكورة موجبة للظهور فيما لم تكن قرينة في الكلام فالظهور ناش منها ومعه كيف يستغنى منها وعليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور ومقوّماته وأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة من الأُصول العقلائيّة اللفظيّة التي تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلائيّة ولا بناء لهم فيما لا تفيد الظهور وعليه ففرض قيام الأُصول اللفظيّة مع عدم حصول الظهور النوعيّ كما ترى.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

ولايخفى عليك أنّ الأحوال العارضة على الألفاظ في مقام الاستعمال مختلفة:

فإنّها باعتبار تعدّد وضعها لمعانيها وعدمه تنقسم إلى مشترك وغير مشترك.

وباعتبار بقائها على الوضع الأوّل وعدمه تنقسم إلى منقول وغير منقول.

وباعتبار استعمالها فيما وضع له وغيره تنقسم إلى حقيقة ومجاز.

وباعتبار احتياج صحّة الكلام إلى تقدير وعدمه تنقسم إلى إضمار وغير إضمار.

وباعتبار اتّحاد ما يراد باللفظ مع ما يراد بالضمير وعدمه تنقسم إلى استخدام وغيره.

وباعتبار اقتران معناها بخصوصيّة زائدة وعدمه تنقسم إلى مطلق ومقيّد وعموم وخصوص.

ولا إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال من الاشتراك أوالنقل أوغيرها وترتيب آثارها عند قيام أمارة معتبرة عليها مطلقاً سواء كانت قطعاً أوظنّاً.

وأمّا إذا لم تقم الأمارة المعتبرة على ذلك فالبناء على عدم هذه الأحوال. إذ مقتضى

أصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأوّل هو الحكم بعدم الاشتراك عند الشكّ في أصل تحقّقه وقد يعبّر عن هذا الأصل بأصالة عدم الاشتراك.

ومقتضى أصالة عدم النقل هو الحكم بعدم الوضع الجديد وبقاء اللفظ على الوضع الأوّل. وهاتان أعني أصالة عدم الاشتراك وأصالة عدم النقل ترجعان إلى مقام الوضع ولذا عدّهما الفاضل الإيرواني من الاصول الوضعيّة لأنّ بهما يتعيّن حال الوضع من التعدّد وعدمه ومن النقل وعدمه.(١)

ثمّ إنّهم بنوا بعد الفحص عند الشكّ في الحقيقة والمجاز أوالشكّ في الإضمار وعدمه أوالشكّ في الاستخدام وعدمه على عدم المجاز بأصالة الحقيقة وعلى عدم الإضمار بأصالة عدم التقدير وعلى عدم الاستخدام بأصالة عدم التبعيض في المراد الاستعماليّ.

وهذه الأصول ترجع إلى تعيين المراد الاستعماليّ ولذا عدّت أصولاً مراديّة.

ثمّ إنّهم عند الشكّ في الإطلاق والتقييد أوالعموم والخصوص بنوا بعد الفحص والتتبّع على الإطلاق والعموم بأصالة عدم التقييد وأصالة عدم التخصيص.

وهاتان ترجعان إلى تعيين المراد الجدّيّ ويمكن عدّهما من الاصول المراديّة أيضاً.

ثمّ إنّ كلّ هذه الأصول من الأصول العقلائيّة التي تكون من الأمارات العقلائيّة تجري فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقيّ وبين إحدى أوالأزيد من هذه الأحوال ولايرفع اليد عن المعنى الحقيقيّ باحتمال إحدى هذه الأحوال السبعة.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث خصّ الأحوال بالخمسة منها مع أنّك عرفت أنّها سبعة حيث قال: الثامن أنّه للّفظ أحوال خمسة وهي التجوّز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار لايكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقيّ إلاّ بقرينة صارفة عنه إليه.

---

(١) نهاية النهاية: ١/ ٢٨.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ تلك الأُصول العقلائيّة دائرة مدار بناء العقلاء والمتيقّن منها هو ما إذا لم‌يكن في الكلام مايصلح للقرينيّة وإلاّ فلا مجال لواحد منها.

ولذا قال في مقالات الأُصول: وأمّا دورانه بين الإطلاق والتقييد أوالحقيقة والمجاز فمع عدم اقتران الكلام بما يصلح للقرينيّة فلا إشكال في تقديم الإطلاق أوالحقيقة على التقييد والمجاز ومع الإقتران فلا مجال للرجوع إليهما إلاّ بناء على التعبّد بأصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز ظهور في اللفظ ولو بمعونة مقدّمات الحكمة وإتمام هذه الجهة في باب الألفاظ في غاية الإشكال ولو للشكّ في بنائهم على مثل هذه الأحوال من باب التعبّد المحض حتّى مع الشكّ في الظهور فيه.(١)

تبصرة: اشترط جمع من الاصوليّين في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشكّ في أصل النقل وأمّا إذا علم بالنّقل وشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره فلا مجرى لها.

قال في تهذيب الأُصول: والحقّ أنّ إعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لامع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه.(٢)

وفي قبالهم جمع آخر ذهبوا إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال وعدمه فتجرى في الأوّل دون الثاني.

قال في الدّرر: ولو شكّ في تأخّر الاستعمال وتقدّمه إمّا لجهل التاريخ في أحدهما أوكليهما فالتمسّك بأصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تأخّر الاستعمال مشكل فإنّه مبنيّ على القول بالأُصول المثبتة إمّا مطلقا أوفي خصوص المقام مضافاً إلى معارضتها بالمثل في القسم الثاني (أي في الجهل بتاريخ كليهما تعارضت

---

(١) مقالات الأُصول: ١/٣٣.

(٢) تهذيب الأُصول: ١/٦١.

أصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد مع أصالة عدم الوضع الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال). نعم يمكن إجراء أصالة عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه وعلم تاريخ الاستعمال بناء على أنّ خصوص هذا الأصل من الأُصول العقلائيّة فيثبت به تأخّر النقل عن الاستعمال ولامعارض له أمّا على عدم القول بالأصل المثبت في الطرف الآخر فواضح وأمّا على القول به فلأنّ تاريخه معلوم بالفرض واحتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لافيما علم إجمالاً وشكّ في تاريخه بعيد لظهور أنّ بنائهم على هذا من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة فلايرفعون اليد عنها إلاّ بعد العلم بالثاني.(١)

أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّ المتّبع لديهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الثاني منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر. أضف إلى ذلك أنّه لامعنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني الوضع الأوّل حال الاستعمال.(٢)

يمكن أن يقال: إنّ وضع الواضع معتبر ومتّبع في تعيين اللفظ للمعنى وحصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما ولايرفع اليد عنها إلاّ بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور ومن المعلوم أنّ البحث فيما إذا حصل العلم بالوضع الأوّل فكما لايرفع اليد عنه بمجرّد احتمال النقل كذلك لايرفع عنه اليد بعد العلم الاجماليّ بالنقل والشكّ في تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى الاستعمال لعدم كون العلم الاجماليّ المذكور حجّة على النقل

---

(١) الدرر: ١/٤٦.

(٢) تهذيب الأُصول: ١/٦٢.

والوضع الجديد حال الاستعمال فرفع اليد عن الوضع الأوّل الذي عرفت أنّه معتبر وحجّة بالعلم الإجماليّ المذكور مع أنّه ليس بحجّة على النقل والوضع الجديد حال الاستعمال هو رفع اليد عن الحجّة بلاحجّة وهو خلاف بناء العقلاء على أنّهم لايرفعون اليد عن الحجّة إلاّ بقيام الحجّة على خلافها.

وممّا ذكر (من أنّ الحجّة هي تعيين الواضع ووضعه وهي باقية ما لم تثبت الحجّة على خلافها) يظهر ما في تهذيب الأُصول من نفي الحجّة عن الوضع وحصرها في الظّهور. مع أنّ الظهور متأخّر عن الوضع وتعيين الواضع ومترتّب عليه فما دام علم بناء الوضع الأوّل بقيام أمارة على البقاء كالبناء المذكور يبقى هذا الظهور أيضاً ومع انعقاد الظهور بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الوضع الثاني على الاستعمال وتأخره عنه في غير محلّه فإنّه بدويّ وبعد التأمّل حوله وقيام الأمارة على بقاء الوضع الأوّل يظهر أنّه باق على ظهوره ولاوجه لرفعه بمجرّد تعاقب الوضعين.

وبما ذكر يظهر أيضاً ما في بحوث في علم الأصول[1] حيث ذهب إلى انثلام تطابق الظهور الفعليّ والظهور النوعي بمجرّد العلم بالنقل ولم يلتفت إلى أنّ مبنى العقلاء في إجراء أصالة عدم النقل هو عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة ووضع الواضع واعتباره الأوّل حجّة فلايرفع اليد عنه إلاّ بالحجّة ولم يستندوا في أصالة عدم النقل إلى الظهور حتّى يقال: لا ينعقد الظهور بسبب تعاقب الحالتين أوينثلم تطابق الظهور الفعليّ والنوعيّ بمجرّد العلم بالنقل.

هذا مضافاً إلى أنّ عدم الانعقاد أوالانثلام بدويّ وبعد التأمّل وبقاء الحجّة انعقد الظهور ولاينثلم فلا تغفل.

وعليه فلايرد على صاحب الدّرر إشكال فيما ذكر من أنّ بناء العقلاء على عدم رفع

---

(١) بحوث في علم الأصول: ١/١٧٢.

اليد عن الحجّة من دون قيام الحجّة على خلافها.

نعم يرد عليه أنّ مقتضى ما ذكر هو عدم الفرق بين الأقسام فتجري أصالة عدم النقل سواء كان تاريخ الاستعمال معلوماً أومجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة.

وتوهّم معارضة أصالة عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد غير جار لكونه مثبتاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو معارض مع الأصل لامع الأمارة والمفروض أنّ أصالة عدم النقل من الأمارات.

نعم لو أثبتنا بقاء الوضع الأوّل باستصحاب عدم حدوث النقل الجديد إلى ما بعد زمان الاستعمال لكان للمعارضة مجال. وأمّا مع جريان أصالة عدم النقل التي قد عرفت أنّها من البناآت العقلائيّة فلا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لادليل. إن قلت: استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد من البناءات. وعليه يتعارض الأصلان.

قلت: لادليل ولاقرينة عليه وقياس استصحاب عدم الاستعمال بأصالة عدم النقل كما ترى. وإن ذهب إليه في تهذيب الأصول.

فتحصّل: أنّ أصالة عدم النقل تجري في موارد العلم بالنقل أيضاً كما تجري في موارد الشكّ في أصل النقل لوجود ملاك البناء فيها ولعلّه لذا ذهب سيّدنا الأستاذ (المحقّق الداماد ﷺ) إلى جريانها مطلقاً وهو القول الثالث. فكما أنّ أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان الاستعمال معلوماً تثبت أنّ الإستعمال وقع في المعنى الأوّل والمنقول عنه كذلك أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال فيما إذا كان وقته مجهولاً تثبت أنّ الاستعمال المعلوم إجمالاً ومجهولاً وقته تحقّق في حال بقاء الوضع

الأوّل وعدم نقله وكان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأوّل والمنقول عنه. كلّ ذلك لكون أصالة عدم النقل من الأمارات فهي حجّة حقّ في مثبتاتها.

وقياس تلك الأصالة بالأصول التعبّدية والحكم بأنّها لاتثبت موضوع الأثر كما «لايمكن إثبات الملاقاة باستصحاب عدم الكرّيّة أوبالعكس في مورد توارد الملاقاة والكرّيّة على الأخرى بأن نعلم الملاقاة مع النجاسة وحدوث الكرّيّة ولكن لانعلم تقدّم الملاقاة على الكرّيّة أوالكرّيّة على الملاقاة مع النجاسة فلا يترتّب الأثر المترتّب على الموضوع المركّب من عدم الكرّيّة مع ملاقاة النجاسة للانفعال أوعدم الملاقاة مع الكرّيّة لعدم الانفعال لأنّ أحد أجزائه غير ثابت ولايثبت بالاستصحاب الجاريّ في الجزء الآخر» في غير محلّه لأنّ الأصول التعبّديّة غير مثبتة بخلاف أصالة عدم النقل فإنّه من الأمارات وعليه كما عرفت أصالة عدم النقل إلى ما بعد الاستعمال سواء كان معلوماً أومجهولاً تثبت أنّ الاستعمال وقع قبل وقوع النقل وكان المراد من المستعمل فيه هو المعنى الأوّل والمنقول عنه.

وممّا ذكر يظهر ما في تقريرات المحقّق العراقيّ؅ حيث فرّق بين صورة العلم بوقت الاستعمال فقال بجريان أصالة عدم النقل مدّعياً بأنّ الموضوع المركّب حينئذٍ ثابت بالأصل والوجدان لأنّ الاستعمال معلوم بالوجدان وعدم النقل محرز بالأصل. وبين صورة الجهل بوقت الاستعمال والجهل بوقت النقل فقال بعدم جريان أصالة عدم النقل مدّعياً بأنّه لايمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل لأنّ الأصل العدميّ مطلقاً سواء كان أصلاً عقلائيّاً أم أصلاً تعبّديّاً مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر وعليه لايمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل وإن كان الأصل عقلائيّاً لا لعدم إمكان إحراز التقيّد والمقارنة بالأصل كي يجاب عنه بأنّ الأصل العقلائيّ وإن كان مثبتاً يصحّ التمسّك به بل لأنّ نفس القيد أعني به الاستعمال مشكوك فيه حين إجراء الأصل كالوضع فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل و لذا بنينا على صحّة التمسّك بالأصل المزبور في صورة كون الاستعمال معلوم

التاريخ إذ بالأصل والوجدان يتحقّق موضوع الأثر.(١)

وذلك لما عرفت من كون أصالة عدم النقل من الأمارات ودعوى عدم إثبات الاستعمال حال بقاء الوضع الأوّل بأصالة عدم النقل لاوجه لها بعد كونه من اللوازم العقليّة حيث أنّ لازم بقاء الوضع الأوّل إلى ما بعد الاستعمال هو كون الاستعمال واقعا حال بقاء الوضع الأوّل والقول بأنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم فقط لاجرّ العدم إلى شيء آخر فيه منع بعد كون الشائع من البناء هو ذلك من دون إنكار من العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك لم ينتج جريان أصالة عدم النقل فيما إذا كان الاستعمال معلوماً وقته أيضاً لأنّها مجرّد جرّ عدم النقل لاجرّ عدم النقل إلى زمان الاستعمال المعلوم وقته حتّى يستلزم وقوع الاستعمال حال عدم النقل.

ولذا قال في تهذيب الأُصول: ولو قيل إنّ استصحاب العدم هو جرّه فقط لا إلى كذا وكذا فهو مع فساده يستلزم عدم الإنتاج في الصورة الأولى أيضاً فإذا أمكن جرّه إلى الزمان المعلوم أمكن جرّه إلى الزمان المعيّن واقعاً المجهول عندنا.(٢)

وممّا قدّمنا يتّجه القول الثالث وهو جريان أصالة عدم النقل مطلقاً سواء شكّ في النقل أوعلم بالنقل وشكّ في التقدّم والتأخّر من دون تفصيل بين العلم بالاستعمال والجهل به. فيجرى أصالة عدم النّقل في جميع تلك الموارد.

لايقال: مع العلم بالنقل كيف يجري أصالة عدم النقل.

لأنّا نقول: إنّ العلم بالنقل إجماليّ لاتفصيليّ ومعه تحقّق الشكّ في ارتفاع الوضع الأوّل فلايرفع اليد عن الوضع الأوّل وهو الحجّة بلاحجّة على خلافه إذ مع العلم الإجماليّ بأصل النقل لايزول الشكّ في بقاء الوضع الأوّل فكما أنّ العلم بالنقل في

---

(١) بدائع الأفكار: ١/١٠٣ـ١٠٤.

(٢) تهذيب الأُصول: ١/٦٣.

الآتي لايضرّ بجريان أصالة عدم النقل قبل حصول النقل لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة والشكّ في ارتفاعها كذلك العلم الإجماليّ بأصل النقل والاستعمال والشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر لايمنع عن جريان أصالة عدم النقل لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة والشكّ في ارتفاعها إلى زمان الاستعمال.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة وإحدى أوأزيد من الأحوال المذكورة.

دوران الأمر بين نفس الأحوال: بعد العلم بعدم الاستعمال في الحقيقة

إذا دار الأمر بين نفس الأحوال ففي الكفاية أنّ الأُصوليّين وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلاّ أنّها استحسانيّة لا اعتبار بها إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك. انتهى

أشار إلى بعض هذه الوجوه الاستحسانيّة في مبادئ الأُصول حيث قال: النقل أولى من الاشتراك لاتّحاد المعنى في النقل دائماً فيحصل الفهم بخلاف المشترك. والمجاز أولى من الاشتراك لأنّ اللفظ إن تجرّد عن القرينة حمل على الحقيقة وإلاّ فعلى المجاز والإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك. والتخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز والمجاز أولى من النقل لافتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغة والإضمار أولى منه لما تقدّم والتخصيص أولى من النقل لأنه خير من المجاز والمجاز أولى من الإضمار لكثرته والتخصيص أولى من المجاز لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارده ومن الإضمار لأنّه أدون من المجاز.[1]

ومن المعلوم أنّ هذه الوجوه لا اعتبار لها إلاّ إذا أوجبت ظهوراً للفظ في المعنى بسبب الأقربيّة أوكثرة الاستعمال حتّى صار اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى

---

(١) مبادئ الأُصول: ٧٥.

الحقيقيّ ظاهراً فيه فحينئذٍ لا إشكال في حجيّة الظهور ومع عدم إيجابها للظهور يصير اللفظ عند تعارض الأحوال مجملاً إذ المعنى الحقيقيّ غير مراد على المفروض ولاترجيح لإحدى هذه الأحوال.

نعم يمكن دعوى وجود البناء في بعض موارد تعارض الأحوال:

منها: ما إذا دارالأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة من التخصيص أوالتقييد أوالإضمار أوالمجاز.

قال في مقالات الأُصول: إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة فأصالة عدم النقل تحرز البقيّة.(١)

وفيه: أنّ أصالة عدم النقل معارضة بأصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار فتتساقطان فيحصل الإجمال لأنّ كلّ أصل من الأُصول اللفظيّة من الأمارات ولايكون بعضها أصلاً تعبّدياً حتّى يحكم بارتفاع موضوعها بجريان الأمارة في طرف آخر.

بل تعارض أصالة عدم النقل بأصالة الحقيقة في ما إذا دارالأمر بين النقل والمجاز إذ مقتضى أصالة عدم النقل هو المجاز ومقتضى أصالة الحقيقة في الاستعمالات هو النقل.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ أصالة الحقيقة لاتجرى إلاّ في الحقيقة الأوّليّة السابقة والمفروض في المقام هو عدم إرادة الحقيقة السابقة فافهم.

وممّا ذكر يظهر أيضاً وجه التعارض فيما إذا دار الأمر بين النقل والتخصيص أوالتقييد لأنّ المراد من التخصيص والتقييد هو المجاز أيضاً لأنّ التخصيص أوالتقييد على مبنى قدماء الأُصوليّين استعمال الكلمة في بعض مصاديقه ومن المعلوم أنّه مجاز.

---

(١) مقالات الأُصول: ١/ ٣٥.

نعم لو أُريد بهما تخصيص الإرادة الجدّيّة أوتقييدها كما هو مذهب سلطان العلماء والمتأخّرين، لاتستعمل الكلمة حينئذٍ في غير معناها وأمكن أن يقال حينئذٍ بتقدّم أصالة عدم النقل لأنّ الأمر يدور حينئذ بين النقل والحقيقة الأوّليّة ومن المعلوم أنّه كلّما دار الأمر بين الحقيقة والنقل تجري فيه أصالة عدم النّقل.

قال سيّدنا الأُستاذ (المحقّق الداماد‌ﷺ) إذا شكّ في الصلاة أنّها منقولة عن الدعاء إلى الأركان المخصوصة أومستعملة في معناها الأصليّ وهو الدعاء وأُريد بها الأركان المخصوصة بتعدّد الدالّ والمدلول فالبناء على التخصيص أوالتقييد مادام لم يصل إلى تخصيص الأكثر أوتقييده لجريان أصالة عدم النقل هذا.

ولكنّه يرجع حينئذٍ إلى المقام الأوّل من دوران الأمر بين الحقيقة والنقل إذ المفروض في المقام الثاني هو دوران الأمر بين نفس الأحوال لا الحقيقة والأحوال الأُخر.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى المعارضة أيضاً بأصالة عدم قرينة التخصيص أوالتقييد.

اللّهم إلاّ أن يكون في الكلام ما يصلح للقرينيّة فلا بناء حينئذٍ على أصالة عدم القرينة في مثله فلا معارض لأصالة عدم النقل كما لايخفى.

ومنها: ما إذا دارالأمر بين الاشتراك وبقيّة الأحوال التي لاتساعد إرادة الحقيقة.

قال المحقّق العراقيّﷺ: إذا دارالأمر بين الاشتراك وبقيّة الأحوال المعارضة على خلاف الحقيقة فقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال.[١]

وفيه: أوّلاً: أنّ الاستعمال ان لم يكن مع قرينة سائر الأحوال فهو علامة الحقيقة لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرّد عن القرائن وعلائق المجاز علامة الحقيقة في المتّحد والمتعدّد

(١) نفس المصدر.

والاّ لزم أن يكون غلطاً لأنّ المفروض عدم وجود علاقة وقرينة للمجاز وعليه فلامجال لأصالة عدم الاشتراك مع وجود علامة الحقيقة التي مع إثباتها كان اللفظ مشتركاً فيها وفي معناه الحقيقيّ الذي لم يكن طرفاً للدوران.

وإن كان الاستعمال مع القرينة والعلاقة للمجاز فهو مجاز ولامجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز.

نعم: لو كان الاستعمال مع ما يصلح للقرينيّة بحيث شكّ في كونه حقيقة أومجازاً لم يكن اللفظ مجرّداً حتّى يحمل على الحقيقة ولم تعلم القرينيّة حتّى يحمل على المجاز فيمكن إثبات المجاز بأصالة عدم تعدّد الوضع.

وثانياً: أنّ أصالة عدم تعدّد الوضع تكون معارضة مع أصالة الحقيقة عند دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز فإنّ مقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع أنّ الاستعمال استعمال مجازيّ ومقتضى أصالة الحقيقة الجارية في الاستعمالات هو أنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقيّ فتتعارضان فتتساقطان فيحصل الإجمال.

ومن هذا الباب إذا دار الأمر بين الاشتراك والتخصيص اوالتقييد بناء على مذهب القدماء فإنّ الكلمة حينئذٍ على تقدير التخصيص أوالتقييد مستعملة فى بعض مصاديقها ومن المعلوم أنّها مجاز.

بل من هذا الباب أيضاً إذا دارالأمر بين الاشتراك والإضمار بناء على أنه من المجازات حيث أُسند فيه الفعل إلى غير ما هو له كقوله تعالى: «فاسئل القرية». إذ السؤال لايسند إلى غير ذوى العقول إلاّ من باب المجاز في الإسناد لإفادة نكتة كوضوح أمر وغيره. فإذا شكّ في الاشتراك والإضمار في مثله يدور الأمر فيه بين كون لفظ القرية موضوعاً لأهل القرية ومشتركاً فيه وفي القرية أومستعملاً في الأهل مجازاً فتتعارض أصالة عدم تعدّد الوضع مع أصالة الحقيقة وعدم إرادة المجاز فيحصل الإجمال.

وأمّا بناء على عدم كون الإضمار من المجازات لتقدير المسند إليه كتقدير الأهل في قوله تعالى: «فاسئل القرية» فتتعارض أصالة عدم تعدّد الوضع مع أصالة عدم التقدير واستعمال القرية في الأهل من باب الاشتراك فتتساقطان فيحصل الإجمال.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التقييدو التخصيص.

قال في منتهى الأُصول: نذكر وجه تقديم الأوّل على الثاني مفصّلاً في مبحث التعادل والتراجيح.(١)

وقال في مبحث التعادل والتراجيح: إذا كان أحد الدليلين عامّاً أُصوليّاً والآخر إطلاقاً شموليّاً كقوله: «أكرم العلماء» حيث أنّه عام أُصوليّ مقدّم على قوله: «لاتكرم الفاسق» في مادّة الاجتماع أي العالم الفاسق. والسرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الأُصوليّ لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشموليّ له بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. ومن تماميّة مقدّمات الحكمة عدم القرينة على التقييد ويكفي في القرينيّة شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء. إلى أن قال: وعلى هذا القياس حال الإطلاق البدليّ مع العامّ الأُصوليّ فلو قال: «أكرم عالماً» وقال أيضاً: «لاتكرم الفسّاق» فشمول الإطلاق البدليّ لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الأُصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

وزاد عليه دوران الأمر بين تقييد الإطلاق البدليّ وتقييد الإطلاق الشموليّ. وقال: إذا كان أحد المتعارضين من قبيل الإطلاق الشموليّ والآخر من قبيل الإطلاق البدليّ كما إذا قال: «اكرم عالماً» فإنّه إطلاق بدليّ كما تقدّم. وقال أيضاً: «لاتكرم الفاسق» فإنّه إطلاق شموليّ لما تقدّم من إنحلال النهي إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّقه كقوله: «لاتشرب الخمر» والمثال المذكور أي «لاتكرم الفاسق». فتقييد

---

(١) منتهى الأُصول: ١/٤٤.

الإطلاق البدليّ مقدّم على تقييد الإطلاق الشموليّ وإن كان كلاهما بمقدمات الحكمة وذلك من جهة أنّ جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشموليّ يمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدليّ بخلاف العكس لأنّ الإطلاق البدليّ عبارة عن تعلّق التكليف بصرف الوجود وحيث أنّ جميع وجودات الطبيعة في ضمن وجودات جميع الأفراد متساوي الأقدام في انطباق صرف الوجود عليها فالعقل يحكم بالتخيير في مقام التطبيق بواسطة إجراء مقدّمات الحكمة. ولكن الإطلاق الشموليّ في طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذي هو مورد الاجتماع عن كونه متساوي الأقدام مع سائر الأفراد في انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافي مع هذا الحكم فجريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدليّ مشروط بشرط وهو تساوي أقدام الأفراد بخلاف الجريان في الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطاً بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عبارة عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعة السّارية وهذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ والإطلاق الشموليّ.(١)

وفيه أوّلاً: كما أشار إليه في الدرر:(٢) أنّ عدم البيان الذي اعتبر في تحقّق الإطلاق هو عدم البيان المتّصل لا الأعمّ منه ومن المنفصل.

إذ مع الاتّصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أوالقرينة. هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ دليل في مفاهيمه ينعقد فيدور الأمر بين الظهورين ويتقدّم أقواهما على الآخر إن كان وإلاّ فيتعارضان.

نعم تتوقّف الإرادة الجدّيّة على الفحص وملاحظة التقييد أوالتخصيص ولكن ذلك لاينافي انعقاد الظهور إستعماليّ من دون توقّف على المقيد أوالمخصّص

---

(١) نفس المصدر: ٢/٥٦ ـ ٥٦٩.

(٢) الدرر: ٢/٦٨٠.

المنفصل كما لايخفى.

وثانياً: أنّ التفرقة بين الإطلاق البدليّ والإطلاق الشموليّ مع تقييد كلّ واحد منهما على جريان مقدّمات الحكمة كما ترى، لمساواتهما في ملاحظة الشرط وعدمه فإنّ المنافي إن لوحظ وقيد المتعلّق بعدم المنافي فهو جار بعينه في متعلّق الإطلاق الشموليّ. وإن لم يتقيّد المتعلّق بعدم المنافي في طرف الإطلاق الشموليّ فالأمر أيضاً كذلك في الإطلاق البدليّ ولايزيد أمر الإطلاق الشموليّ عن العامّ الأصوليّ وقد عرفت أنّ الظهور الإطلاقيّ مع العامّ الأصوليّ المنفصل منعقد فكيف لاينعقد الظهور الإطلاقيّ مع الإطلاق الشموليّ المنفصل.

ومجرّد كون الإطلاق الشموليّ عبارة عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعة السارية وهذا المقدار الذي هو مشترك بين العام الاستغراقيّ والإطلاق الشموليّ لايمنع عن إنعقاد الظهور الإطلاقيّ كما لايمنع عنه العامّ الأصوليّ.

وثالثاً: أنّ التقييد أوالتخصيص بمعناهما عند المتأخّرين ليسا من أحوال الألفاظ إذ لايلزم من تقييد المطلق أوتخصيص العامّ مجاز إذ التصرّف في ناحية المراد لا في ناحية المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء؅ وعليه فعدّهما من أحوال الألفاظ مسامحة. وعلى فرض التسامح لايختصّ الدوران بالمذكورات لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامّين من وجه فالتصرّف في كلّ طرف تخصيص فحينئذٍ لاترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ إذا كان فيه أمر يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى الآخر كما إذا كان أحدهما واردا في مورد الاجتماع فلابدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد قبيح فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق وقال في الجواب «أكرم العلماء» وصدر منه أيضاً قبلاً أوبعداً «لاتكرم الفسّاق» فلابدّ وأن يقدّم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص عموم «لاتكرم الفسّاق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

وإلاّ إذا كان أحد العامّين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بماعدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحاً فاللازم حينئذٍ هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

وإلاّ إذا كان أحد العامّين في مقام التّحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينة على التصرّف فيه وإن لم يكن أخصّ منه وذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد وإلى غير ذلك من الأحوال المذكورة في باب التّعادل والتراجيح.

بل الأمر كذلك في ما إذا دار الأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شمولّياً أوبدليّاً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال المقيّد فإنّهما يتعارضان ولاترجيح لأحدهما على الآخر إلاّ بأمثال ما عرفت في التخصيص.

ورابعاً: أنّ التخصيص والتقييد بمعناهما عند المتقدّمين مجاز فإنّ التصرّف حينئذٍ في ناحية المستعمل فيه لا في ناحية المراد وعليه يكون التخصيص والتقييد أوالتخصيصين أوالتقييدين من الأحوال ولكن لاترجيح لأحدهما على الآخر إذا دار الأمر بينهما بعد انعقاد الظهور في كلّ واحد منهما في معناه وأصالة عدم التخصيص تكون معارضة بأصالة عدم التقييد في طرف آخر فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والتقييد أوبأصالة عدم التخصيص فيما إذا دار الأمر بين التخصيصين كما أنّ أصالة عدم التقييد تكون معارضة بالأصل الجاريّ في طرف آخر لنفي التخصيص أوالتقييد فبعد التعارض والتساقط يحصل الإجمال إلاّ في الموارد التي يترجّح التخصيص أوالتقييد في طرف بمثل ما مرّ فلا تغفل.

* * * *

الخلاصة:

١ ـ الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعة في مقام الاستعمال مختلفة: و تنقسم إلى مشترك وغير مشترك ومنقول وغير منقول وحقيقة ومجاز وإضمار وغير إضمار

واستخدام وغير استخدام ومطلق و مقيّد وعامّ و خاصّ.

أمّا الأوّل فباعتبار تعدّد الوضع وعدمه وأمّا الثاني فباعتبار بقائها على الوضع الأوّل وعدمه وأمّا الثالث فباعتبار استعمالها فيا وضع له وعدمه وأمّا الرابع فباعتبار التقدير وعدمه وأمّا الخامس فباعتبار اتّحاد مايراد من اللفظ مع مايراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير وعدمه وأمّا السادس والسابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصيّة زائدة وعدمه.

٢ ـ لا إشكال في جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال وترتيب آثارها عند قيام أمارة معتبرة عليها وأمّا إذا لم تقم قرينة على إحديها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والاستخدام والتقييد والتخصيص فيا إذا دار الأمر بين الحقيقة وإحدى أو الأزيد من الأحوال المذكورة وذلك لأنّ الأصل هو عدم الاشتراك وعدم النقل وقد يعبّر عن الأصل بالأصل الوضعيّ لأنّ به يتعيّن حال الوضع من التعدّد وعدمه ومن النقل وعدمه. وهكذا مقتضى الأصل عند الشكّ في إرادة الحقيقة والمجاز هو عدم إرادة المجاز وقد يعبّر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقة.

ومقتضى الأصل عند الشكّ في الإضمار وعدمه أو الاستخدام وعدمه هو عدم الإضمار وعدم الاستخدام.

ومقتضى الأصل عند الشّك في التقييد والتخصيص بعد الفحص هو الإطلاق والعموم.

فكلّ هذه الأحوال منفيّة بالأُصول المذكورة ولا يرفع اليد عن المعنى الحقيقيّ المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣ ـ تلك الأُصول من الأُصول العقلائيّة التي تدور مدار بناء العقلاء فيها على ما إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينيّة وإلّا فلا مجال لإجراها.

٤ ـ هل يشترط في جريان أصالة عدم النقل أن يكون الشكّ في أصل النقل أم لا يشترط بل تجري فيما إذا علم بالنقل وشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقاً وذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقاً وثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجري والأوسط هوالمختار وذلك لأنّ بناء العقلاء على أنّهم لا يرفعون اليد عن الحجّه إلّا بقيام الحجّة على خلافها ومن المعلوم أنّ وضع الواضع معتبر ومتّبع في تعيين اللفظ للمعنى وحصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجّة على الارتباط بينهما ولا يرفع اليد عن تلك الحجّة إلّا بقيام الحجّة على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرّد احتمال النقل كذلك لايرفع اليد عنها بالعلم الإجماليّ بالنقل والشكّ في التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الاستعمال وعليه فتحقّق الشكّ في ارتفاع الوضع الأوّل حال الاستعمال وبناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجّة بلاحجّة ومقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأوّل حال الاستعمال فكما أنّ العلم بالنقل في الآتي لا يضرّ بجريان أصالة عدم النقل قبل حصول النقل لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة والشكّ في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجماليّ بأصل النقل والاستعمال والشكّ في التقدّم والتأخّر لا يمنع عن جريانها لتحقّق أركانها من العلم بالحجّة والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصالة عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقيّ ولا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجماليّ بوقوع النقل والشكّ في التقدّم والتأخّر بعد حفظ أركان أصالة عدم النقل من العلم بالحجّة والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصالة عدم النقل كما لا يخفى.

وتوهّم المعارضة بين أصالة عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع

الجديد حيث لا أثر شرعيّ له فهو مثبت هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأمارة والمفروض أنّ أصالة عدم النقل من الأمارات العقلائيّة ولا يقاس أصالة عدم النقل بالأُصول التعبّديّه فتحصّل أنّه لا فرق في جريان أصالة عدم النقل بين الأقسام فتجري سواء كان الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة فلاوجه للقول بعدم الجريان مطلقاً كما لاوجه للتفصيل ولا تغفل.

٥ ـ إذا دارالأمر بين نفس الأحوال كما إذا دارالأمر بين النقل والاشتراك وبين المجاز والاشتراك وبين الإضمار والاشتراك وبين التخصيص والاشتراك بناء على أنّ التخصيص مجاز وبين المجاز والنقل وبين المجاز والإضمار وبين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات وغير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً من أنّ النقل أولى من الاشتراك لأنّ الفظ إن تجرّد عن القرينة حمل على الحقيقة وإلّا فعلى المجاز والإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز والمجاز أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغة إلى غير ذلك.

إلّا أنّها وجوه استحسانيّة لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبة لصيرورة اللفظ ظاهراً فيه فمع عدم إيجابهاللظهور تعارضت الأحوال ويصير اللفظ مجملاً إذ المعنى الحقيقيّ لم يرد على المفروض ولا ترجيح لإحدى الأحوال المتعارضة على الأُخرى اللّهمّ إلّا أن يدّعى وجود البناء في بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال في مقالات الأُصول إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة فأصالة عدم النقل يحرز البقيّة.

و فيه أنّ أصالة عدم النقل معارضة مع أصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار لأنّ كلّ واحد منها من الأُصول اللفظيّة فالإجمال باقٍ على حاله وكما

قال أيضاً إذا دار الأمر بين الاشتراك وبقيّة الأحوال المعارضة على خلاف الحقيقه مقتضي أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال.

وفيه أيضاً أنّه إن كان الاستعمال غير مقرون بقرينة سائر الأحوال فالمتعيّن هو الاشتراك لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرّد علامة الحقيقة مطلقاً سواء كان المستعمل فيه متّحداً أو متعدّداً وإلّا لزم أن يكون الاستعمال غلطاً وهو لا يصدر عن المتكلّم الحكيم وإن كان الاستعمال مقروناً بقرينه سائر الأحوال فهو مجاز ولا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز نعم لو كان مع ما يصلح للقرينيّة بحيث شكّ في كونه حقيقة أو مجازاً لم يكن الاستعمال مجرّداً حينئذٍ حتّى يحمل على الحقيقة ولم يعلم قرينيّة الموجود حتّى يحمل على المجاز فيمكن حينئذٍ إثبات المجاز بأصالة عدم تعدّد الوضع إن كانت أصلاً عقلائيّاً فافهم.

ثمّ إنّه إذا دارالأمر بين التقييد والتخصيص فقد يقال إن كان أحد الدليلين عامّاً أصوليّاً والآخر إطلاقاً شموليّاً كقوله أكرم العلماء حيث إنّه عامّ أصوليّ مقدّم على قوله لا تكرم الفاسق في مادّة الاجتماع أي العالم الفاسق والسرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الأصوليّ لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشموليّ بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ومن تماميّة مقدّمات الحكمة عدم قرينة على التقييد ويكفي في القرينيّة شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء.

وهكذا الأمر إن كان أحدهما عامّاً أصوليّاً والآخر إطلاقاً بدليّاً فلو قال أكرم عالماً وقال أيضاً لا تكرم الفساق فشمول الإطلاق البدليّ لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الأصوليّ له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

وأُلحِقَ بذلك أيضاً الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ كما إذا قال أكرم عالماً فإنّه إطلاق بدليّ كما تقدّم وقال أيضاً لاتكرم الفاسق فإنّه إطلاق شموليّ لما تقدّم من انحلال النهي إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّق متعلّقه كقوله

لاتشرب الخمر والمثال المذكور أي لا تكرم الفاسق وعليه فتقيد الإطلاق البدليّ مقدم على تقيّدِ الشموليّ وإن كان كلاهما بمقدّمات الحكمة. لأنّ جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدليّ مشروط بشرط وهو تساوي أقدام الأفراد بخلاف الجريان في الإطلاق الشموليّ فإنّه ليس مشروطاً بشرط لأنّ الإطلاق الشموليّ عبارة عن تعلّق الحكم بوجود الطبيعة السارية وهذا المقدار مشترك بين العامّ الاستغراقيّ والإطلاق الشموليّ.

فالعامّ الأُصوليّ مقدّم في جميع االصور على الإطلاق سواء كان شموليّاً أو بدليّاً كما أنّ الإطلاق الشموليّ مقدّم على الإطلاق البدليّ إذ دار الأمر بينهما.

يمكن أن يقال أوّلاً إنّ المعتبر في تحقّق الإطلاق والظهور الاستعماليّ هو عدم البيان المتّصل لا الاعم منه و من المنفصل إذ مع الاتصال لا ينعقد الظهور فيتقيّد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينة هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعقد فيدور الأمر بين الظهورين ويتقدّم الأقوى منهما إن كان وإلّا فيتعارضان ولعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإرادة الجدّيّة على الفحص والتتبع و ملاحظة القيود ولكن ذلك لا ينافي انعقاد الظهور الاستعماليّ قبل الفحص والتتبع كما لا يخفى.

وثانياً إنّ التفرقه بين الإطلاق البدليّ والإطلاق الشموليّ مع تقيّد كلّ واحد منهما بعدم جريان مقدّمات الحكمة كما ترى لمساواتهما في ملاحظة الشرط المذكور وعدمه.

وثالثاً أنّ التقييد والتخصيص ليسا عند المتأخّرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العامّ مجاز في الكلمة لأنّ التصرّف في ناحية المراد لا المستعمل فيه كما حقّقه سلطان العلماء ﷺ وعليه فعدّهما من أحوال الألفاظ مسامحة.

وعلى فرض التسامح لا يختصّ الدوران بهما لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامّين من وجه فالتصرّف في كلّ طرف تخصيص فحينئذٍ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلّا إذا كان فيه أمر يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى الآخر

كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد الاجتماع فلابدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام العالم الفاسق وقال في الجواب: «أكرم العلماء» وصدر منه أيضاً قبلاً أو بعداً :لا تكرم الفسّاق» فلابدّ وأن يقدّم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص به عموم «لاتكرم الفسّاق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

وإلاّ إذا كان أحد العاميّن من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العامّ قبيحاً فاللازم هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

وإلّا إذا كان أحد العامّين في مقام التحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينة على التصرّف فيه وإن لم يكن أخصّ منه وذلك من جهة صيرورته كالنصّ بواسطة كونه في مقام التحديد.

وهكذا الأمر فيما إذا دارالأمر بين التقييدين سواء كان الإطلاق شموليّاً أو بدليّاً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنّهما يتعارضان ولا ترجيح بينهما إلّا بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تغفل.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة

ويقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل:

أنّ الوضع التعيينيّ على قسمين: أحدهما: أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقة والارتباط بين لفظ ومعنى. وثانيهما: أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط والعلقة بينهما من دون أخذ قرينة وعلاقة المجاز وإن لم يخل عن قرينة كونه في مقام الوضع.

وكلاهما واقعان من الواضعين، ألا ترى أنّ الوالد الواضع ربما يصرّح بإنشاء العلقة والارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً وولده ويقول: «اسم هذا إبراهيم». كما قد يستعمل لفظ إبراهيم فيه بقصد إنشاء العلقة والارتباط بينهما ويقول مثلاً: «جئني بإبراهيم».

ولا إشكال في إمكان الأوّل من الشارع ولكن لم يقع منه لعدم النقل مع أنّه لو كان لبان.

تحقّق الوضع التعيينيّ الاستعماليّ:

ولا مجال للتأمّل في صحّة الثاني من الشارع وإمكان وقوعه منه لأنّ الوضع

التعييني في لسان الشّارع كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ماوضع له بقصد الحكاية عنه من دون أخذ قرينة من قرائن المجاز وعلاقته. وليس هذا الاستعمال استعمال حقيقيّ لغويّ لأنّه لم يستعمل في الموضوع له لغة كما ليس باستعمال مجازيّ لخلوّه عن ملاحظة القرائن والمناسبات بل هو استعمال حقيقيّ شرعيّ عند إستعمال الشارع إيّاه في معنى شرعيّ من دون أخذ علاقة وقرينة المجاز.

لايقال: إنّ الاستعمال في الثاني علّة لصيرورة اللفظ حقيقة شرعيّة في المعنى الشرعي فكيف يكون نفس هذا الاستعمال استعمالاً حقيقيّاً مع أنّ الحقيقية تحصل بالاستعمال وبعبارة أُخرى الحقيقة متأخّرة عن الوضع والوضع متأخّر عن الاستعمال المذكور لأنّه حصل بسببه. فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة لتأخّر المعلول عن العلّة رتبة.

لأنّا نقول: إنّ الوضع والحقيقة وإن كانا متأخّرين عن الاستعمال رتبة ولكنّهما مقارنان زماناً وعليه فالاستعمال مقارن مع زمان وجود الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى والتقارن يكفي في كون الاستعمال حقيقة ولايلزم أن يكون الارتباط والعلاقة بينهما متقدّماً على الاستعمال إذ الاستعمال الحقيقيّ هو أن يستعمل اللفظ في معناه وهو حاصل في الفرض الثاني أيضاً كما لايخفى.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ في معنى شرعيّ لايكون بدون القرينة ولوكانت قرينة المقام.

قلت: نعم، ولكن هذه القرينة ليست قرينة المجاز وعلاقته بل هو قرينة كونه في مقام الوضع ولا إشكال فيه لأنّ المفروض هو ما إذا علم أنّ الشارع في صدد الوضع الجديد ويستعمل اللفظ في المعنى الشرعيّ كاستعماله في معناه الأصليّ من دون ملاحظة قرينة المجاز وعلاقته بين المعنى الجديد والمعنى الأصليّ.

لايقال: إنّ الحكاية والدلالة مقصودة في الاستعمال على الوجه الآليّ والمعنى الحرفيّ إذ الالتفات يكون بالمعنى الإسميّ نحو نفس المعنى دون اللفظ ودلالته وحكايته. هذا

بخلاف الوضع فإنّ الحكاية فيه مقصودة على وجه الاستقلال لأنّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقّف على ملاحظة اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلقة بينهما ومن البيّن أنّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

لأنّا نقول: أُجيب عنه بوجوه:

منها: ما في تعليقة الإصفهانيّ من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقة بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكي بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه معقول فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آلياً في الاستعمال إلاّ أنّها مقصودة بالاستقلال في مرحلة التسبّب إليها بإنشاء لازمها وجعله، فتدبّر. انتهى[1]

ولقد أفاد وأجاد فإنّ إستعمال اللفظ في المعنى الشرعيّ بعنوان أنّه معناه على سبيل المعاني الحقيقيّة من دون ملاحظة علقة من العلائق والمناسبات المجازيّة يستلزم بدلالة الاقتضاء على أنّ اللفظ موضوع لذلك إذ بدونه لايمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما لايخفى.

فإنشاء اللازم يستلزم إنشاء الملزوم وهو وضع اللفظ لهذا المعنى كما أنّ إنشاء بيع المبيع من ذي الخيار يستلزم بدلالة الاقتضاء الفسخ إذ بدونه لايمكن البيع مجدّداً لما باعه قبلاً فإنّه بالبيع الأوّل انتقل المبيع عنه إلى المشتريّ فكيف يمكن أن يبيعه ثانياً من شخص آخر بدون إنشاء الفسخ قبلاً. وعليه فالإنشاء الواحد يكون بيعاً وفسخاً أمّا الفسخ فلإنشاء لازمه ولايمكن إنشاء اللازم من دون إنشاء ملزومه وهو الفسخ فهذا الإنشاء بهذا الإعتبار فسخ وأمّا البيع فهو واضح فإنّ نفس اللازم هو البيع.

وفي المقام يكون الإستعمال في مرحلة حكايته عن المعاني ملحوظاً باللحاظ الآليّ

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٤.

وفي مرحلة التسبّب به إلى الوضع ملحوظاً باللحاظ الاستقلاليّ ولا مانع من اجتماعهما لتعدّد الجهات كما لايخفى.

ولكن أورد عليه في منتهى الاصول أوّلاً: بأنّ هذا خروج عن الفرض لأنّ الكلام في تحقّق الوضع بنفس الإستعمال لابشيء آخر.

وثانياً: بأنّ الوضع عبارة عن العلاقة المذكورة ولايمكن حصول تلك العلاقة جعلاً إلاّ بتصوّر طرفيها مستقلاً وبالمعنى الاسميّ ففي هذا المقام إن لم يكن له تصوّر وإنشاء في البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور أعني اجتماع اللحاظين. وإن كان تصوّر وإنشاء وجعل في البين غير هذا الاستعمال فيحتاج إلى سبب عرفيّ أو شرعيّ للإنشاء كما في سائر الإنشائات والمفروض أنّ غير هذا الاستعمال ليس شيء في البين. وإن أراد المدّعي أنّ تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون إنشاء آخر وجعل ذلك الملزوم فهذا واضح البطلان لأنّه لو فرضنا أنّه جعل اللفظ حاكياً عن المعنى في نفسه بدون قرينة في هذا الاستعمال فصرف هذا لايوجب وجود علاقة وارتباط بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار من دون أن يتعلّق جعل بنفس تلك العلاقة والارتباط. وهذا واضح جدّاً والإنصاف أنّه لو ساعد البناء العرفيّ وعلمنا أنّهم في مقام تسمية أولادهم مثلاً يبنون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات فلابدّ وأن يحمل على أنّ البناء القلبيّ عندهم سبب لحصول تلك العلاقة إذا كان متعقّباً بمثل ذلك الإستعمال.(١)

ويمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّ الوضع حاصل بنفس الاستعمال لابشيء آخر حتّى يلزم الخروج عن الفرض كما أنّ إنشاء الفسخ حاصل بنفس إنشاء البيع المجدّد من ذي الخيار لابشيء آخر.

---

(١) منتهى الأصول: ١/ ٤٩.

ألا ترى أنّ من قال عند تسمية ولده جئني بإبراهيم إستعمل لفظ إبراهيم في ولده على نحو الاستعمال الحقيقيّ بمعنى أنّه لم يلاحظ علاقة من علائق المجاز وأنشأ بنفس الاستعمال الارتباط والعلاقة بين تلك اللفظة وولده ولامدخليّة لشيء آخر غير الاستعمال فحديث خلف الفرض لاأصل له.

وثانياً: بأنّ اجتماع اللحاظين في شيء واحد مع تعدّد الملحوظين لاأساس له وذلك لأنّ الملحوظ باللحاظ الآليّ هو استعمال اللفظ في معناه بما هو حاك عنه وإنشاء الحكاية به والملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو مرحلة التّسبب به إلى ملزومه وهو إنشاء الوضع والعلاقة بين اللفظ وهذا المعنى وهذان أمران مختلفان فلا مانع من اجتماع اللحاظين فيهما، فالآليّة والاستقلاليّة ليسا في شيء واحد ومعه لامناقضة.

وثالثاً: بأنّ الوجه في كون إنشاء الحكاية باستعمال اللفظ في معناه إنشاء الوضع وإيجاد العلقة بين اللفظ وهذا المعنى الجديد هو ما عرفت من أنّ هذا الاستعمال الكذائيّ من دون ملاحظة علقة من علائق المجاز لايمكن إلاّ أن يسبقه رتبةً إنشاء الوضع والعلقة بين اللفظ والمعنى كما أنّه لايمكن إنشاء البيع المجدّد من ذي الخيار إلاّ أن يسبقه رتبةً إنشاء فسخ البيع الأوّل وبما ذكر يظهر كيفيّة دلالة إنشاء اللازم على إنشاء الملزوم بدلالة الاقتضاء فلا وجه لقوله: «فصرف الاستعمال لايوجب وجود علاقة وارتباط بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار» كما لايخفى.

ورابعاً: بأنّ الغفلة عن اللفظ حين الاستعمال ليست إلاّ من جهة عدم الداعي إلى الالتفات إليه وإلاّ فيمكن الالتفات إلى اللفظ مع كونه مستعملاً في معناه كما هو واقع في ألفاظ الفصحاء والبلغاء فاللفظ الواحد من جهة حكايته عن المعنى لم يلحظ إلاّ لحاظاً آليّا ومن جهة نفسه يكون ملحوظاً باللحاظ الاستقلاليّ ولعلّ إليه أشار سيّدنا المجاهد الإمام الخمينيّ ﷺ في تهذيب الأُصول، حيث منع لزوم الغفلة عن اللفظ حين

الاستعمال دائماً.[(١)]

ومنها: ما في المحاضرات من أنّ الوضع سواء كان بمعنى التعهّد والالتزام النفسانيّ أوبمعنى اعتبار نفسانيّ على تمام أنحائه في مرتبة متقدّمة على الاستعمال. أمّا على الأوّل فواضح ضرورة أنّ التعهّد والتباني بذكر لفظ خاصّ عند إرادة تفهيم معنى مّا يكون مقدّماً على الاستعمال لا محالة من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهّد بمثل كلمة وضعت أونحوها الدالة على التعهّد بالمطابقة أويكون المبرز نفس الاستعمال الدالّ على ذلك بالالتزام بمعونة القرينة. وأمّا على الثاني فلأنّ اعتبار الملازمة أونحوها بين لفظ خاصّ ومعنى مّا مقدّم على الاستعمال بالضرورة وإن كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينة على ذلك وكيف كان فالاستعمال متأخّر عن الوضع لامحالة ونظير ذلك الهبة فإنّه تارة يبرزها بجملة: وهبتك، الدالّة عليها بالمطابقة وأُخرى يبرزها بجملة: خذ هذا الثوب، مثلاً، الدالّة عليها بالالتزام. إلى أن قال: وعليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال في الموضوع له. ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ الوضع ليس عبارة عن مجرّد أمر نفسانيّ من تعهّد واعتبار ملازمة ونحو ذلك بل للإبراز دخل في حقيقة الوضع جزءاً أوقيداً وبدونه لايتحقّق الوضع. إلى أن قال: فلايكون هذا الاستعمال استعمالاً في غير ما وضع له...[(٢)]

وفيه: أنّ مجرّد الأمر النفسانيّ من دون دخالة الألفاظ أوما يقوم مقامها لا اعتبار به في الإنشائات والاعتباريّات. ومن المعلوم أنّ الوضع الذي هو إيجاد العلاقة والارتباط بين اللفظ والمعنى من الأمور الاعتباريّه كالبيع والإجارة الّتي ونظائرها من الأُمور لاتتحقّق بدون الألفاظ وما يقوم مقامها وعليه فالوضع ليس نفس التّعهد

(١) تهذيب الأُصول: ١/ ٦٥.

(٢) المحاضرات: ١/ ١٢٧ـ١٢٩.

والتباني أونفس اعتبار نفسانيّ حتّى يكون متقدّماً زماناً على الاستعمال بل للاستعمال في هذا المقام دخل في تحقّقه فحينئذٍ لامحيص عن إشكال اجتماع اللحاظين إلاّ بما مرّ من المحقّق الإصفهانيّ فلاتغفل.

ومنها: ما حكى عن المحقّق العراقيّ‌ؒ من أنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت إليه وما هو ملحوظ بالنظر الآليّ وغير ملتفت إليه هو شخص اللفظ فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد.

وأورد عليه في منتهى الأُصول بأنّه أجنبيّ عن محلّ بحثنا لأنّ كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى وإلقائه وإرادة ذلك المعنى كقوله «أعطني ولدي محمّداً» مثلاً، إذا أراد التسمية بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال ومعلوم أنّ في هذا الاستعمال لانظر له استقلاليّاً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه ولا إلى نوعه ولا إلى طبيعته كما هو المفروض. انتهى[(١)]

يمكن أن يقال: بناء على ما مرّ من المحقّق الاصفهانيّ إنّ الملزوم هو ايجاد العلقة والارتباط بين طبيعة اللفظ والمعنى. والمستعمل أراد باستعمال شخص اللفظ في معناه حصول ذلك الارتباط بين طبيعة اللفظ والمعنى وعليه فالقول بأنّه لا نظر له استقلاليّاً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه ولا إلى نوعه ولا إلى طبيعته صحيح في مرتبة استعمال شخص اللفظ في معناه لا في مرتبة جعل الملزوم فلا تغفل.

❊ ❊ ❊ ❊

المقام الثاني: في وقوع الوضع الشرعيّ وإثباته:

استدلّ بتبادر المعاني الشرعية من المحاورات الصادرة عن الشارع وأيّده في

(١) منتهى الأُصول: ١/ ٤٧.

الكفاية بأنّه ربما لايكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية. ألا ترى أنّه ليس بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء علاقة. ومجرّد اشتمال الصلاة شرعاً على الدعاء لايوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكلّ بينهما. انتهى

وجه تأييد التبادر بذلك هو اشتراط استعمال الجزء في الكلّ بأمرين أحدهما: كون المركّب مركّباً حقيقياً. وثانيهما: كون الجزء بالنسبة إلى الكلّ جزءاً رئيسيّاً كالرقبة بالنسبة إلى البدن. وهما ليسا بموجودين في استعمال الصلاة في المعنى الشرعيّ لأنّ جزء المعنى الشرعي هو الدعاء وهو ليس من الأركان بالنسبة إلى أفعالها وأذكارها. هذا مضافاً إلى أنّ المركّب مركّب اعتباريّ لا حقيقيّ.

ولعلّ وجه التعبير بالتأييد دون الدليل هو امكان الاكتفاء باستحسان الطبع في صحّة الاستعمالات المجازيّة فلا حاجة إلى وجود العلاقة كما مرّ أواحتمال أن يكون استعمال الصلاة في المعنى الشّرعيّ من باب إطلاق الكلّيّ على الفرد لأنّ الصّلاة تجيء بمعنى العطف والميل أيضاً. فإنّ كلّ صلاة محقّق لطبيعيّ العطف والميل إذ العبد بتخضّعه للرب عطف إلى ربّه ومال إليه كما أنّ الرب برحمته ومغفرته للعبد عطف على مربوبه ومال إليه.

وعليه كما في تعليقة الإصفهانيّ؟ فلا تجوّز حتّى يجب ملاحظة العلاقة بل تستعمل في معناها اللغوي ويراد محقّقه الخاصّ بقرينة حال أومقال.(١)

وكيف كان فالاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع الشرعيّ محلّ منع.

أوّلاً: بما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد؟ من أنّ مجرّد التبادر لايدلّ على ذلك بل يحتاج إلى انضمام عدم كون التبادر من جهة كثرة الاستعمال وإلاّ يكون التبادر المذكور مفيد اللوضع التعيّنيّ لا الوضع التعيينيّ الاستعماليّ.

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٦.

وثانياً: بما أفاده في الكفاية من أنّ احتمال كون التبادر المذكور مسبوقاً بالتبادر في العرف السابق مانع عن الوثوق بثبوت الحقيقة الشرعيّة بمعنى الوضع التعيينيّ بل الوضع التعيّنيّ أيضاً.

كما صرّح به في نهاية الأُصول حيث قال: وبالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولاً في أعصار الجاهلية أيضاً وكان يستعمل فيها هذه الألفاظ المخصوصة وعلى طبقها أيضاً جرى استعمال الشارع غاية الأمر أنّه تصرّف في كيفيّتها وأجزائها وشرائطها كما ثبت ذلك بالدّلائل الخاصّة.(١)

وأكّده في تهذيب الأُصول حيث قال بعد ذكر الآيات النازلة في أوائل البعثة كقوله تعالى: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة. وقوله تعالى: قالوا لم نك من المصلّين وغيرها. كلّها شواهد بيّنة على أنّ ألفاظ العبادات كلّها معلوم المفهوم لدى النبيّ ﷺ وأصحابه ومعاصريه من الكفّار. وكانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة. فإثبات الوضع (الشرعيّ) موقوف على ثبوت كون العبادات من مخترعات شرعنا وأنّها لم تكن عند العرب المتشرّعة في تلك الأزمنة بمعهودة وأنّى لنا بإثباته.(٢)

نعم يمكن أن يقال أنّ استعمال ألفاظ العبادات في معانيها الشرعيّة في العرف السّابق لايمنع عن صيرورتها حقيقة شرعيّة في الأركان المخصوصة المعتبرة في شرع الإسلام بعد استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها بداعي وضعها لخصوص هذه الأفراد من الأركان دون الأركان العامّة في العرف السابق ومن المعلوم أنّ الأركان المخصوصة المعتبرة في شرعنا تغاير الأركان المخصوصة في العرف السابق وإن كانتا مشتركتين في أصل اشتمالها على الأركان.

---

(١) نهاية الأصول: ١/ ٣٨.

(٢) تهذيب الأصول: ١/ ٦٤ـ٦٥.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ تبادر المعاني الشرعيّة المعتبرة عند شارعنا لايثبت الوضع التعيينيّ الاستعماليّ بعد احتمال أن يكون منشأ التبادر هو كثرة الاستعمال مع تعدّد الدالّ والمدلول إلى أن يحصل الأنس مع المراد فصارت ألفاظ العبادات متعيّنة فيها ومنصرفة اليها. بل جزم بذلك في نهاية الدراية حيث قال: لاريب في أنّ كثيراً ما إفادة الخاصّ بدالّين في مقام الطلب وبيان الخواصّ والآثار والحكاية والمحاورات المتعارفة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ في أيّام قلائل ومنع بلوغ الكثرة في لسان الشارع ومتابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابرة واضحة.(١)

وعليه فالقول بالوضع الشرعيّ سديد وإن لم يعلم أنّه بالوضع الاستعماليّ أوبالوضع التعيّنى المظنون وقوعه. ولكن الانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيينيّ الاستعماليّ في الجمله كاستعمال النبيّ كلمة أهل البيت في خصوص أهل بيت النبوّة و هم الخمسة الطيّبة و الأئمّة الأطهار من ولدهم.

* * * *

المقام الثالث: في ثمرة البحث:

قال في الكفاية: وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلاقرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال. انتهى

فحينئذٍ إن علمنا تأخّر الاستعمال عن الوضع التعيينيّ أوالتعيّنيّ حملت الألفاظ على المعانى الشرعيّة بلا كلام. وإنّما الكلام فيما إذا لم يعلم تأخّر الاستعمال؛ ذهب في الكفاية

(١) نهاية الدراية: ١/ ٤٨.

في هذه الصورة إلى أنّ أصالة عدم الاستعمال ليكون متأخّراً عن الوضع الشرعيّ تكون معارضة مع أصالة عدم الوضع الشرعيّ ليكون متأخّراً عن الاستعمال. هذا مضافاً إلى أنّه لادليل على اعتبارها تعبّداً إلاّ على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخّر مع الشكّ وأصالة عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخّره فتأمّل. انتهى

ولعلّ وجه التأمّل هو ما مرّ في الفصل السابق من جريان أصالة عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أولم يعلم لوجود ملاك بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّة ما لم يعلم الحجّة الناقضة لها وعليه فمع جريانها حملت ألفاظ العبادات في صورة عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويّة دون المعاني الشرعيّة.

ولكن الثمرة المذكورة فيما إذا شكّ في إرادة المعاني الشرعيّة من ألفاظ العبادات أوإرادة المعاني اللغويّة وأمّا إذا كان المراد منها واضحاً فلا ثمرة عمليّة في البحث كما لايخفى ولذا قال في تهذيب الأُصول على كلّ حال الثمرة المعروفة أوالفرضيّة النادرة الفائدة ممّا لا طائل تحتها عند التأمّل حيث أنّا نقطع بأنّ الاستعمالات الواردة في مدارك فقهنا إنّما يراد منها هذه المعاني الّتي عندنا.(١)

وقال في المحاضرات: لاثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب والسنّة الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد فلا نشكّ في المراد الاستعماليّ منها ولايتوقّف في حملها على المعاني الشّرعيّة.(٢)

* * * *

(١) تهذيب الأُصول: ١/٦٥.

(٢) المحاضرات: ١/١٣٤.

الخلاصة:

١ ـ إنّ الوضع التعييني يكون على قسمين أحدهما أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقة والارتباط بين لفظ ومعنى وثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط والعلقة بينهما من دون أخذ قرينة وعلاقة من القرائن والعلائق المجازيّة وهما أمران واقعان من الواضعين ألاترى أنّ الوالد الواضع قد يصرّح بجعل العلقة والارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً وولده ويقول سمّيته ابراهيم وقد لا يصرّح بذلك وإنّما يستعمل لفظ إبراهيم في ولده بقصد إنشاء العلقة والارتباط بينهما ويقول مثلاً لخادمه جئني بإبراهيم.

ولا وقع بعد وقوعها للإشكال في إمكان الثاني باستلزامه الجمع بين اللحاظين في شيء واحد فإنّ الحكاية والدلالة مقصودة في الاستعمال على الوجه الآليّ والمعنى الحرفيّ إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسميّ نحو نفس المعنى دون اللفظ ودلالته وحكايته هذا بخلاف الوضع فإنّ الحكاية فيه مقصودة على وجه الاستقلال لأنّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقّف على ملاحظة اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلقة بينهما ومن البيّن أنّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

وذلك لأنّ استعمال اللفظ في المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع في معناه من دون إقامة قرينة وعلاقة من علائق المجاز يدلّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى بالاستعمال إذ بدونه لايمكن هذا الاستعمال الخاصّ كما أنّه إنشاء بيع المبيع من ذي الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلالة الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدّداً لما باعه قبلاً.

وعليه فللاستعمال جهتان طوليّتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط والعلقة

ومن جهة يدلّ على المعنى ويحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلـيّ والاستقلالـيّ في شيء واحد.

وإليه يؤول ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقة لمعنى جعل اللفظ بحيث يحكي بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه معقول فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آليّا في الاستعمال إلاّ أنّها مقصودة بالاستقلال في مرحلة التسبّب إليها بإنشاء لازمها وجعله.

٢ ـ هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاة والسلام أن يصرّح بجعل العلقة والارتباط بين لفظ ومعنى وعليه فالوضع التصريحيّ غير ثابت وأمّا الوضع الاستعماليّ فلا يبعد دعواه في مثل استعمال ألفاظ العـبادات في مـعانيها الشرعيّة من الأركان المخصوصة والأجزاء المـعيّنة المـعتبرة في شرع الإسـلام فـإنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامة قرينة وعلاقه من العلائق المجازيّه لا يكون إلّا لإرادة وضعها لخصوصها ولا ينافي ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبيّ ﷺ وأصحابه ومعاصريه من الكفّار والأقوام فإنّهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة لأنّ إرادة الأركان المخـصوصة والأجـزاء المـعيّنة المـعتبره في شرع الإسلام لا تساعد المعاني المعهودة لها في السابق لأنّها إمّا أركان مخصوصة بـالشرع السابق والمعلوم عدم إرادتها وإمّا المعاني الكلّيّة القابلة لانطباقها على غير الأركـان والأجزاء المعتبرة في شرعنا وهي أيضاً غير مرادة باستعمالها.

اللّهم إلّا أن يقال المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكلّيّة المعهودة ولكن تدلّ على الأركان والأجزاء المعتبره في شرعنا من جهة تعدّد الدالّ والمدلول فـلا يـثبت بنفس الاستعمال الوضع التعيينيّ الاستعماليّ نعم لا بأس بأن يقال إنّ كثيراً مّا إفـادة الخاصّ بدالّين في مقام الطلب و بيان الخواصّ والآثار والحكاية والمحاورات المتعارفة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاصّ في أيّام قلائل ومنع بلوغ الكثرة في لسـان

الشارع ومتابعيه إلى حدّ يوجب الاختصاص مكابرة واضحة.

بل الانصاف هوالحكم بوقوع الوضع التعييني الاستعمالي من الشارع المقدّس كما تشهد له الروايات المتظاهرة والمتواتره الدالّة على استعمال النبيّ ﷺ كلمة أهل البيت في أهل بيت النبوّة وهم الخمسة الطيّبة والأئمّة الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣ ـ إنّ ثمرة البحث المذكور تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة لو لم نقل بالحقيقة الشرعيّة التعيينيّة أو التعيّنيّة كما تظهر في لزوم حملها على معانيها الشرعيّة إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة سواء كان التعيينيّة أو التعيّنيّة إن علم تأخّر الاستعمال عن الوضع الشرعيّ كما لا يخفى ولذا نقول بأنّ المراد من كلمة أهل البيت في لسان النبيّ ﷺ والائمّة الأطهار عليهم السلام هو أهل بيت النبوّة بعد علمنا بأنّه ﷺ خصّصها بهم وضعاً استعمالياً كما هو الظاهر أوصارت منصرفة إليهم بكثرة الاستعمال فيهم في تعدّد الدالّ والمدلول في عهده ﷺ وهذ لا كلام فيه وإنّما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخّر الاستعمال ذهب في الكفاية في هذه الصورة إلى أنّ أصالة عدم الاستعمال ليكون متأخّراً عن الوضع الشرعيّ تكون معارضة مع أصالة عدم الوضع الشرعيّ ليكون متأخّراً عن الاستعمال هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعبّداً إلّا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخّر مع الشكّ و اصالة عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخّره فتأمّل.

ولعلّ وجه التأمّل هو ما مرّ في الفصل السابق من جريان أصالة عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أولم يعلم لوجود ملاك جريانه وهو بناء العقلاء من عدم جواز رفع اليد عن الحجّة ما لم يعلم بالحجّة الناقضة لها.

وعليه فمع جريان أصالة عدم النقل حملت ألفاظ العبادات وغيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقة الشرعيّة في صورة عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويّة دون المعاني

الشرعيّة والذي يسهل الخطب أنّ تلك الألفاظ ظاهرة في المعاني الشرعيّة في أكثر الموارد ولذلك صرّح غير واحد بعدم الثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنة الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد فلا شكّ في المراد الاستعماليّ منها ولايتوقّف في حملها على المعاني الشرعيّة.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر العاشر: في الصحيح والأعمّ

يقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل: في أسامي العبادات

ولايخفى عليك أنّه وقع الخلاف هنا في أنّ ألفاظ العبادات هل هى أسام لخصوص العبادات الصّحيحة أوالأعمّ منها وقبل أن ندرس أدلّة القولين نذكر جهات:

الجهة الأُولى في تحرير محلّ النزاع:

و لايخفى أنّه لاشبهة في تأتّي الخلاف وإمكان النّزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة أوالمتشرّعة فإنّه يمكن أن يختلف القائلون بهما في أنّ ألفاظ العبادات الواقعة في لسان الشّارع أوالمتشرّعة هل هي أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الأعمّ منها.

وأمّا على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعة فربما يناقش في تأتّي الخلاف وإمكانه بعد وضوح استعمالها في لسان الشارع أو المتشرّعة في كلّ من الصحيحة والفاسدة كصلاة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها إذ

صحّة استعمال ألفاظ العبادات أو وقوعه في كلّ من المعنيين مجازاً على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة أوالمتشرّعة ليست ممّا يقبل التشكيك ليكون محلّ الكلام والخلاف والردّ والإيراد لإذعان الطرفين بوقوع الاستعمال في الصحيحة والفاسدة مجازاً بلا كلام.

ولذا صرّح بعض بأنّ القابل للنزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين أوالتعيّن ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها إذ موضوع استعمالها في كلّ من الأمرين بمكان لايحتاج إلى البيان.[1]

هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بالأسامي في تعريف عنوان البحث يدلّ تلويحاً أوتصريحاً بأنّ محلّ البحث هو ما إذا كان هناك وضع لأنّ الأسامي لايكون الأسامي بدون الوضع وعلى تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة بمعنيها فلاوضع بل هو مجرّد الاستعمال المجازيّ ولا كلام فيه.

ويؤكّد ذلك استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحّة السلب وغيرهما من خواصّ الحقيقة التي لاتنفكّ عن الوضع.

تصوير النزاع باعتبار اختلاف مراتب المجاز

ولكن أُجيب عن هذه المناقشات:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ مجرّد وضوح الاستعمال في كلّ واحد من الصحيحة والفاسدة لاينافي جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة لجواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على

(١) راجع هداية المسترشدين /٩٩.

وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أوالأعمّ.[١]

و عليه أمكن على تقدير عدم القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة أن يدّعي بعض أنّ غلبة الاستعمال وكثرتها في الأعمّ وبعض آخر أنّ تلك الغلبة في الصحيح. وثالث أنّ غلبة الاستعمال وكثرتها في كليهما بحيث توجب التوقّف. فالنزاع بهذا النحو متصوّر.

بل يصحّ تصوير النزاع أيضاً على تقدير العدم بأن يدّعي القائل بالصحيح أنّ الاستعمال في الفاسد ليس مجازاً في الكلمة زائداً على المجاز اللازم من استعمال اللفظ في الصحيحة بل إنّما الاستعمال في الفاسدة من وجوه الاستعمال في الصحيحة تنزيلاً لها منزلتها بوجه من وجوه صحّة التنزيل من تنزيل ما هو المعدوم من الأجزاء والشرائط منزلة الموجود كالمجاز السكّاكيّ ويدّعي القائل بالأعمّ مساواتهما في المجازيّة بحيث يكون اللفظ على التقديرين مجازاً في الكلمة. وجعل الشيخ‏ هذا التصوير أولى من التصوير السابق.[٢]

ولعلّ وجه الأولويّة هو بُعده عن بعض الإشكالات. والله العالم.

ولكنّه لايخلو هذا التصوير الأخير عن إشكال وهو كما في تعليقة الإصفهانيّ‏ أنّ لازم المساواة على القول بالأعمّ هو التوقّف وهو ينافي غرض الأعمّيّ فالصحيح في تقريب مقالة الأعمّيّ أنّ اللفظ دائماً مستعمل في الأعمّ وإفادة خصوصيّة الصحيحة والفاسدة بدالّ آخر.[٣]

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ المراد من المساواة ليس هو دعوى الغلبة في كليهما حتّى توجب التوقّف بل لعلّ المراد أنّ المجاز في الصحيح والأعمّ كليهما مجاز في الكلمة على القول الأعمّيّ والقول الصحيحيّ، لا أنّ المجاز في الصّحيح مجاز في الكلمة والمجاز في

---

(١) راجع تقريرات الشيخ‏ /١.

(٢) نفس المصدر

(٣) نهاية الدراية/ ٤٩.

الأعمّ مجاز عقليّ سكّاكيّ وعليه فالأعمّيّ يدّعى الغلبة في الأعمّ والصحيحيّ يدّعي الغلبة في الصحيح. فدعوى الغلبتين ليست من طرف واحد حتّى توجب التوقّف بل كلّ طرف يدّعي غلبة الاستعمال فيما اختاره ولا إشكال في أنّه لايوجب التوقّف كما لايخفى.

إشكال صاحب الكفاية

و استشكل في الكفاية على ما ذهب إليه الشيخ من «جواز اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في انّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل اللفظ عليه عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أوالأعمّ» بما حاصله انّ ذلك لايصحّ إلاّ إذا علم أنّ العلاقة اعتبرت أوّلاً بين الصحيح و المعاني اللغويّة حتّى يجعله أصلاً في مقابل الا عمّ أو علم أنّ العلاقة اعتبرت أوّلاً بين الأعمّ والمعاني اللغويّة حتّى يجعله أصلاً في مقابل الصحيح وهو غير ثابت. وأيضاً لايصحّ جعل طرف أصلاً بحيث ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة وعدم قرينة أُخرى معيّنة للآخر إلاّ إذا استقرّ بناء الشارع في محاوراته عند عدم نصب قرينة أُخرى على إرادته بحيث كان هذا البناء قرينة على إرادة هذا الطرف من غير حاجة إلى قرينة معيّنة أُخرى وأنّى لهم بإثبات ذلك.(١)

ملاحظات في كلام صاحب الكفاية

وفيه: أوّلاً: أنّ البحث في مقام الثبوت وإمكان وقوع النّزاع لا في مقام إثبات طرف من أطراف النّزاع و عليه فيمكن دعوى كلّ طرف بأنّ الشارع اعتبر علاقة المجاز

---

(١) الكفاية ١/٣٤ـ٣٥.

أوّلاً فيا اختاره من الصحيح أوالأعمّ.

وثانياً: أنّ بناء الشارع على إرادة هذا الطرف لا حاجة إليه، كما صرّح به أُستاذنا المحقّق الداماد لإمكان أن يكون النزاع في أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أوالاعمّ فإذا أحرزنا أن الأشيع هو استعمالها في الصحيح أوالأعمّ فلا حاجة إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب والأشيع وهو كاف في التعيين.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الألفاظ بعد قيام القرينة على عدم إرادة المعاني اللغويّة صارت مجملة لتردّدها بين المجازات منها الصحيح والأعمّ فيحتاج انحصارها فيهما إلى نصب قرينة أُخرى على عدم إرادة غيرهما من المجازات أوإلى إثبات بناء شرعيّ على عدم إرادة غيرهما من المجازات حتّى انحصر أمر الألفاظ فيهما وبدون نصب القرينة أوإثبات بناء شرعيّ صارت الألفاظ مردّدة بين المجازات ولاترجيح.

وذلك لأنّ الأشيعيّة والأقربيّة كافية في تعيين الصّحيح أوالأعمّ فإذا أحرز مثلاً أنّ الصحيح هو الأشيع فبناء العقلاء على تقديم ذلك بملاك الأشيعيّة ولاحاجة إلى نصب قرينة أوبناء شرعيّ فلايحصل الإجمال بعد البناء المذكور كما لايخفى.

وثالثاً: بأنّه لا حاجة مثلاً إلى إثبات أنّ عدم نصب القرينة على إرادة ما عدى الصحيحة دليل على إرادة الصحيحة بعد وجود الظهور اللفظى والإطلاقيّ وذلك كما في تعليقة الإصفهانيّ لأنّ المفروض على الصحيحة استعمال اللفظ في الصحيحة بحسب المفهوم والمعنى دائماً والظهور اللفظيّ حجة على المراد الجدّيّ ما لم تقم حجّة أُخرى على خلافها وكذا بناء على استعماله في الأعمّ أنّ اللفظ دائماً مستعمل في الأعمّ وإفادة خصوصيّة الصحيحة والفاسدة بدالّ آخر فمع عدم الدالّ الآخر يحمل اللفظ على

ظاهره و يتمسّك بإطلاقه.(١)

استظهار عدم جريان النزاع من جهة قصور العناوين والأدلّة

وأمّا استظهار عدم جريان النزاع بناء على العدم من جهة قصور العناوين والأدلّة ففيه كما في تقريرات الشيخ؛ أنّ الوجه في اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الإسم على الوضع أنّ عنوان النزاع إنّما هو من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعيّة وإنّما تبعهم في العنوان من لايقول بها جرياً على ما هو المعنون في كلامهم محافظة لما قد يتطرّق إليه من الاختلال. ومنه يظهر الوجه في اختصاص الأدلّة فإنّها تابعة لما هو الواقع في العنوان ولم يظهر من النافي للحقيقة الشرعيّة مع ذهابه في المقام إلى أحد الوجهين التمسّك بما ينافي ما اختاره من العدم.(٢)

هذا مضافاً إلى ما في تعليقة الإصفهانيّ من أنّه لا شبهة في قصور عنوان البحث وأدلّة الطرفين عن الشمول إلاّ أنّ تسرية النزاع لاتدور مدار العنوان والأدلّة بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمرة لغيره كما في ما نحن فيه فإنّه لو ثبت أصالة الاستعمال في الصحيحة أوالأعمّ لترتّب عليه ثمرة النزاع من التمسّك بالإطلاق على الأعمّ وعدمه على الصحيحة.(٣)

والحاصل: أنّ النزاع يجري على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة أوالمتشرّعة مع العنوان الموجود في كلماتهم ولاحاجة لجريان النزاع إلى تعويض العنوان بما في تهذيب الأُصول من أنّ الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ العبادات والمعاملات

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٤٩.

(٢) تقريرات الشيخ ١/١.

(٣) نهاية الدراية ١/ ٤٨.

ماذا؟ حتّى يدخل فيه جميع الأقوال حتّى على القول بالمجاز.[١]

جريان النزاع و عدمه على مذهب الباقلانيّ

ثمّ إنّ النزاع هل يجري على ما ذهب إليه الباقلانيّ من أنّ ألفاظ العبادات مستعملة دائماً في المعاني الحقيقيّة اللغويّة وإنّما اعتبر الشارع خصوصيّة الأجزاء والشرائط بتعدّد الدالّ والمدلول أم لايجري؟

ذهب في الكفاية إلى إمكان جريانه بأنّ النزاع يكون حينئذٍ في أنّ قضيّة القرينة المضبوطة الّتي لايتعدّى عنها إلاّ بالأخرى الدالّة على أجزاء المأمور به وشرائطه هو تمام الأجزاء والشرائط أوهما في الجملة؟[٢]

أورد عليه في بدائع الأفكار و منتهى الأصول بما حاصله: أنّ هذه الثمرة لا تترتّب في هذا المقام على كلّ واحد من القولين لأنّ اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى الحقيقيّ اللغويّ والخصوصيّات تستفاد من دالّ آخر فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد لأنّ المفروض هو إتيان القرائن الدالّة على الخصوصيّات وأمّا ذلك البيان العامّ فإن كان بياناً لجميع ما له دخل في غرضه فلأيّ شيء بالإطلاق تتمسّك وإن كان بياناً في الجملة فبأيّ إطلاق تتمسّك؟[٣]

وأجاب عنه في تهذيب الأصول حيث قال: يمكن أن يقال بناء على هذا القول (مذهب الباقلانيّ) هل الأصل في القرينة الدالّة على الأجزاء والشّرائط هو إقامة القرينة المجملة على ما ينطبق على الصحيحة لكي لايجوز التمسّك بالإطلاق أوعلى ما

---

(١) تهذيب الأصول ١/٦٦.

(٢) كفاية الأصول ١/٣٥.

(٣) بدائع الأفكار ١/١١٠، منتهى الأصول ١/٥٢.

ينطبق على الأعمّ حتّى يجوز.[١]

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ البحث في الصحيح والأعمّ هو البحث في المراد الاستعماليّ بمعنى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون مستعملة في العبادات الصّحيحة أوفي الأعمّ كما يشهد له عنوان الحقيقة والمجاز اللذين من أوصاف الألفاظ بالنسبة إلى المرادات الاستعماليّة ولابحث عن المراد الجدّيّ والذي يفيده مذهب الباقلانيّ هو المراد الجدّيّ لأنّ المراد الاستعماليّ الذى دلّت عليه ألفاظ العبادات هو المعنى اللغويّ الوسيع وتقيّده بالمركّب الشرعيّ بضميمة الدوالّ الأخر والقرائن في دائرة الإرادة الجدّيّة كما لايخفى.

نعم لو أغمضنا عن ذلك وقلنا بكفاية المراد الجدّيّ مكان المراد الاستعماليّ وكفاية أصالة الإطلاق والتقييد في الإرادة الجدّيّة مكان أصالة الإطلاق والتقييد في الإرادة الاستعماليّة فلا مانع من جريان النزاع على مذهبه أيضاً لعموم الملاك.

الجهة الثانية في إمكان اشتمال التعريف لعنوان الصحيح و الأعمّ:

و لايذهب عليك أنّ عنوان البحث (أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحة أوالأعمّ منها) يشتمل على لفظي الصحيح ومقابله وهو الأعمّ من الفساد ويقع بهذه الملاحظة البحث في معنى الصّحّة والفساد.

ذهب في تهذيب الأُصول إلى أنّه من الممكن أن يطرح العنوان بنحو لايشمل عنوان الصحيح والفساد، حتّى يحتاج إلى البحث عن معنى الصّحّة والفساد هنا. وقال: الأولى هو إسقاط لفظى الصّحيح والأعمّ من عنوان البحث إذ لا ملزم لإبقاء العنوان على حاله والتزام تكلّفات باردة لتسديده، فيقال في عنوانه: بحث «في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»

---

(١) تهذيب الأُصول ١ /٦٦.

على اختلاف التعبيرات.[١]

وفيه: أنّه لايوجب المفر عن البحث المذكور في معنى الصحيح والأعمّ لأنّه حينئذٍ يقع الكلام في أنّ المراد من الموضوع له أوالمسمّى له أومقتضى الأصل ما هو؟ فإن قيل في الجواب: هو الصحيح أوالأعمّ فعاد الكلام وإن قيل في الجواب: هو الجامع للأجزاء والشرائط فيمكن السؤال حينئذٍ بما يطرح في فرض الصحيح أوالأعمّ كما سيأتي بأنّ المراد من الجامع هل هو مفهوم الجامع أوالجامع الخارجيّ و في الفرض الثانيّ إن كان الموضوع له بنحو الوجود السعيّ يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقيّة وهو مستحيل.

وإن كان الموضوع له بنحو الفرديّة والمصداقيّة يستلزم أن تكون وضع ألفاظ العبادات لمعانيها من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وقد مرّعن صاحب تهذيب الأُصول أنّه محال كالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ لعدم إمكان مرآتيّة شيء عن غيره وكيف كان فتغيير العنوان بالمذكورات لايرفع الإشكال.

والأضعف من هذه المذكورات هو جعل العنوان هكذا: هل الموضوع له هو الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أوالأعمّ؟[٢]

فإنّ التعريف المذكور لايخلو عن عنوان الصحيح والأعمّ ويحتاج إلى تفسيرهما كما لايخفى.

والأعجب من ذلك هو منع إمكان جعل عنوان الصحيح في التعريف، حيث قال: والحاصل أنّ أخذ الصحيح في عنوان البحث والقول بأنّه الموضوع له لايصحّ بأيّ معنى فرض.

---

(١) نفس المصدر ١/ ٦٧.

(٢) نفس المصدر ١/ ٦٨.

وأوضح ذلك بأنّه لاوقع للقول بأنّ المراد من لفظي الصحيح والأعمّ هو الصحيح بالحمل الأوّليّ حتّى تقيّد الصلاة بمفهوم الصحّة وضدّها كما أنّه لاوقع لإرجاعه إلى أنّ المراد به ما هو صحيح بالحمل الشائع إذ الصحيح من الصلاة الخارجيّة إن كان موضوعاً له بنحو الوجود السعيّ فهو يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقيّة وقد عرفت استحالته وإن كان بنحو الفرديّة والمصداقيّة فهو مستلزم لكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، أضف إليه أنّ الصحيح تحقيقاً هو ما حاز جميع ما يعتبر فيه حتّى مايتأتّى من قبل الأمر مع خروج مثلها عن حريم النزاع والتشبّث بكون الصحّة أمراً اضافيّاً فتكون صحيحة مع قطع النظر عن الشرائط التي تأتي من قبل الأمر ممّا لايساعده العرف واللغة وتوهّم اصطلاح خاصٌّ للاصوليّ كما ترى ولايقصر عنه التمحّل بأنّ المراد من الصحّة هو الصحّة التعليقيّة أعني ما إذا انضمّ إليه جميع ما يعتبر فيها صار صحيحاً.(١)

وفيه مواقع للنظر:

أحدها: أنّ من الممكن أن يكون مقصودهم من لفظي الصحيح أوالأعمّ هو تقييد فرد الصلاة بالفرد الصحيح وقد مرّ أنّ الوضع بنحو العامّ والموضوع له الخاصّ بمكان من الإمكان ولا استحالة فيه لأنّ العام وجهة حصصه الخارجيّة ولا حاجة إلى ملاحظة ملازماته من العوارض المشخّصة لأنّ الحصص هي الوجودات الخارجيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الانتقال من العامّ إلى الأفراد الخارجيّة بنحو التداعي ممكن وعليه فلا وجه للمنع عن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما مرّ مفصّلاً ولكن سيأتي إن شاء الله أنّ الأعمّيّ والصحيحيّ كليهما لايلتزمان بالاشتراك اللفظيّ ونحوه كالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فتأمّل.

---

(١) نفس المصدر ١/ ٦٧.

وثانيها: أنّا نمنع عدم مساعدة العرف بكون الصحّة أمراً إضافيّاً وسيأتي إن شاء اللّه منع دخالة الشرائط التي تأتي من قبل الأمر أوالشرائط العقليّة المحضة مثل اشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضدّه الأهمّ أوكونه غير منهيّ عنه بالفعل في معنى الصحّة بل اللازم في ماهية الصحيح هو جامعيّة الشيء لأجزائه و شرائطه في نفسه وهو معنى عرفيّ ولغويّ.

ألا ترى أنّ المركبّات التوليديّة تتّصف بالصحّة إذا كانت واجدة لأجزائها وشرائطها في نفسها كالسيّارة من دون ملاحظة اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أوالمحرّك أوعدم وجود المزاحم وغير ذلك وهذا ليس إلاّ لعدم دخالة غير أجزائها و شرائطها في نفسها في معنى الصحّة.

معنى الصحّة و الفساد و نوع تقابلهما:

لايقال: كيف تكون الصحّة بمعنى التماميّة والفساد بمعنى عدمها عرفاً ولغة مع أنّ بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ وبين النقص والإتمام تقابل العدم والملكة لأن الصحّة والفساد كيفيّتان وجوديّتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجيّ باعتبار اتّصافه بكيفيّة ملائمة لطبيعته النوعيّة فيقال: «بطّيخ صحيح» بالملاك المذكور كما أنّه إذا اتّصف بكيفيّة منافرة أوبأثر لايترقّب من نوعه يقال: إنّه فاسد كمرارته أوفساده وهذا بخلاف النقص والتمام، فإنّ ملاك الإطلاق فيهما إنّما هو جامعيّته للأجزاء والشرائط وعدمها، فإطلاق الصحّة والفساد بالمعنى المذكور على الماهيّات الاعتباريّة كالصّلاة والصوم من باب التوسّع في الإطلاق ويحتاج إلى اعتبار تخلّف الأثر وادّعاء ترتّب كيفيّة منافرة عليها.[1]

---

(١) نفس المصدر ١/٦٨ ـ ٦٩.

لأنّا نقول: إنّ لفظي الصحيح والفاسد لها إطلاقان: أحدهما: بالنسبة إلى المركّبات التكوينيّة. وثانيهما: بالنسبة إلى المركّبات الاعتباريّة كالمعاملات والعبادات. فإذا اطلقا على المركّبات التكوينيّة كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادّين كما ذكر. وأمّا إذا أُطلقا على المركّبات الاعتباريّة كان معناهما كمعنى التام والناقص. ألا ترى أنّهم يقولون هذه المعاملة صحيحة وتلك فاسدة مع أن المعاملة الفاسدة هي الّتي لاتجتمع فيها الأجزاء أوالشرائط ولايزيد عليه بوجود ضدّ وهكذا الإطلاق في العبادات فإنّ إطلاق الفاسد عليها نوعاً من جهة فقدان الأجزاء أوالشرائط لا وجود الأضداد كما لايخفى. وعليه فلفظي الصحيح والفاسد من الألفاظ المشتركة والشاهد عليه أنّه لايحتاج استعمالها في التامّ والناقص إلى ملاحظة العلاقة أوتخيّل وجود المنافر وليس ذلك إلاّ لكونهما من الألفاظ المشتركة.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول أيضاً في أخير كلامه. حيث قال: والطريق الوحيد للتخلّص عمّا تقدّم من الإشكال لمن اشتهى إبقاء البحث على حاله ليس إلاّ بالقول باستعمال الصحّة والفساد في التمام والنقص أعني استعمال ذلك المفهوم في هذا المفهوم ولكنّه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بينهما واتّحادهما بحسب المصداق لايصحّح العلاقة.(١)

لما عرفت من عدم الحاجة إلى وجود العلاقة بعد صيرورة لفظي الصحيح و الفاسد من المشتركات اللفظيّة. هذا مضافاً إلى أنّ استعمال المفهوم في المفهوم لا معنى له بل الاستعمال هو استعمال اللفظ في المفهوم بنحو الحقيقة أو الاستعارة.

إذا عرفت ذلك فالصّحة في المركّبات الاعتباريّة عرفاً و لغة بمعنى التماميّة ويقابلها الفساد وهو بمعنى عدم التماميّة وتقابلهما تقابل العدم والملكة فالمراد من الصحّة في

---

(١) نفس المصدر ١ /٦٩.

عنوان البحث هو هذا المعنى العرفيّ.

ولا خلاف بين الفقهاء والمتكلّمين و علماء الأخلاق والنفس في أنّ الصحّة بمعنى التماميّة والفساد بمعنى عدمها وأمّا تفسير الصحّة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أوبموافقة الشريعة الموجبة لصدق الطاعة واستحقاق الثواب كما عن المتكلّمين أوبالمقرّبيّة أوالمعراجيّة كما عن علماء الأخلاق لايوجب تعدّد المعنى لأنّ هذه الأمور إمّا من المحقّقات لمعنى التماميّة أومن لوازم التماميّة كما أنّ اختلاف مصاديق التماميّة بحسب اختلاف الحالات كالسفر والحضر والاختيار والاضطرار لايوجب تعدّد المعنى أيضاً لأنّ الاختلاف في المصاديق لا في معنى التمام ولذلك يصدق التمام على كلّ واحد منها بلاعناية.

الجهة الثالثة في تصوير الجامع المركّب على قول الصحيحيّ:

و اعلم أنّه لابدّ على كلا القولين من قدر جامع لوضوح فساد القول بالاشتراك اللفظيّ واحتياج كلّ من القول بالاشتراك المعنويّ أوالقول بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى تصوير الجامع. ففي أحدهما يكون الجامع بنفسه هو الموضوع له وفي الآخر يكون آلة للحاظ الموضوع له.

تعريف الشيخ الأعظم عن الجامع المركّب

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجود الجامع المركّب بين الأفراد الصحيحة على تقدير قول الصحيحيّ و هو على ما أُستفيد من تقريرات (شيخنا الأعظم ﷺ) «المهيّة الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها.»[1]

(١) تقريرات الشيخ/ ٤.

إلاّ أنّ الشيخ‌﵀ خصّص الأجزاء والشرائط بالأجزاء والشرائط الشخصيّة المعتبرة في صلاة المختارين وذهب إلى أنّ استعمال لفظ الصلاة في غير صلاة المختارين مجاز ومحتاج إلى التوسّع.

مع أنّه من الممكن أن نجعل الأجزاء والشرائط غير مختصّة بالأجزاء والشرائط المعتبرة في صلاة المختارين بأن نقول أنّ الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء والشرائط وعليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركّبة المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة في إطلاق الصّلاة على صلاة غير المختارين.

فهيّة الصلاة بالمعنى المذكور حاكية عن جميع أنواع الصلوات الصحيحة لأنّ كلّ صلاة صحيحة واجدة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليها و يصدق عليها عنوان الجامع المذكور.

و يشهد له عموم قوله‌ﷺ: «الصّلاة لاتترك بحال» الوارد في مورد الصّلاة الناقصة العذريّة. وتوهّم كون الإطلاق من باب التوسّع لاوجه له بعد مساعدة الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

عدم لزوم الخلط بين الصحيح والفاسد

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ الجامع المركّب يوجب الخلط بين الصحيح والفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً.

لأنّ ذلك فيما إذا فرض الجامع المذكور مركّباً من الأجزاء والشرائط الشخصيّة كالمؤلّف من أربع ركعات إذ صلاة المسافر في أغلب الأمكنة قصر و تكون أربعة ركعات بالنسبة الى المسافر فاسدة أو كالمؤلّف من ركعتين اذ تكون تلك الصّلاة عن الحاضرين فاسدة وهكذا.

وأمّا إذا فرض الجامع المذكور مركّباً من الأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاصّ أوصنف خاصّ من الأجـزاء والشرائط فلا يشمل الفاسدة حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هـذا العـنوان الجـامع ليست إلاّ الأفراد الصحيحة لأنّها هي التي تكون جامعة للأجزاء والشرائط المذكورة دون الأفراد الفاسدة لأنّها ليست جامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة المذكورة.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات وهو كاف في تصوير الجامع على القول الصحيحيّ.

تعريف المحقّق الإصفهانيّ عن الجامع المركّب

ويقرب إلى ما ذكرناه ما في تعليقة الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرّفيّة النهي عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحقّقة له بمراتب الصحيحة فقط.(١)

وهكذا ما في نهاية النهاية من أنّه إذا فرض الجامع مركّباً نوعيّاً صادقاً على جميع المركّبات كأن يقال: الصلاة اسم لعدّة أجزاء ثابت لها الأثـر الخـاصّ كـالنهى عـن الفحشاء فلايتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المـركّبة المخـتلفة بحسب الأجزاء والشرائط المؤثّرة في هذا الأثر.(٢)

تحليل التعريف المذكور

نعم لايحتاج إلى القيود المذكورة من معرّفيّة النّهي عن الفحشاء أوالأثر الخـاصّ

---

(١) نهاية الدراية ١/‏٥٨.

(٢) نهاية النهاية ٢/‏٣٤.

كالنهي عن الفحشاء بعد تقييد الأجزاء والشرائط بما له الدخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

هذا مضافاً إلى أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعة بل هي مهيّة جامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

والحاصل أنّ الجامع بالمعنى الذي ذكرناه هو المتبادر من لفظ الصلاة الصحيحة لا شيء آخر كالمؤثّر والمطلوب ونحوهما.

كيفيّة حكاية الجامع المركّب عن مصاديقه

ثمّ إنّ هذه المهيّة الجامعة الجعليّة كالمهيّات التكوينيّة كلّيّ تحكي عن مصاديقها ومتّحدة معها وإن لم تكن جامعاً مقوليّاً ذاتياً لأنّ الصلاة بعد كونها مؤلّفة من مقولات متباينة كمقولة الكيف والوضع ونحوهما لاتندرج تحت مقولة واحدة لأنّ المقولات أجناس عالية فلاجنس لها حتّى يمكن اندراجها تحته.

كفاية الجامع الاعتباريّ في الحكاية

إلاّ أنّ هذه الحكاية كافية في مقام وضع ألفاظ العبادات والمعاملات لأنّ المقصود هو شمول المصاديق بما اعتبر فيها وهو حاصل بالجامع المذكور كما لايخفى.

ولاحاجة إلى تفسير المركّبات الاعتباريّة بالجامع المقوليّ الذاتيّ حتّى يرد عليه ما ذكر.

كفاية الجامع الوجوديّ في الحكاية

هذا مضافاً إلى إمكان الجواب عمّا ذكر بما في مقالات الأُصول من أنّ المقولات

وإن كانت بحسب الذات متباينة بحيث لايكون فوق كلّ مقولة جنس جامع بين هذه ومقولة أُخرى ولكن من البديهيّ أنّ كلّ مقولة بعد ما كان واجداً لمرتبة من الوجود غير المرتبة الأُخرى الحاوي لها غيره فلاجرم كان جميعها مشتركة في الحيثيّة الوجوديّة الموجبة لانتزاع عنوان الموجود به والوجود منها وبعد ذلك نقول إنّ التيام الصلاة من المقولات إن كان بلحاظ دخل كلّ مقولة بخصوصيّته الذاتيّة في حقيقة الصلاة فالأمر كما تقول من عدم تصوّر معنى واحد جامع بين المقولات المتباينة وأمّا إن قلنا بأنّ دخلها في الصلاة بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوي للمراتب المحفوظة في لمقولات المختلفة بلا دخل خصوصيّة المقوليّة في حقيقة الصلاة فلاضير حينئذٍ في جعل الصلاة عبارة عن مفهوم منتزع عن مرتبة من الوجود الجامع بين الوجودات المحدودة المحفوظة في كلّ مقولة مع أخذه من حيث الزيادة والنقصان من سنخ التشكيكات القابلة للانطباق على القليل تارة وعلى الكثير أُخرى ولا يتوهّم حينئذٍ بأنّ الجامع بين الوجودات المزبورة ليس إلاّ مفهوم الوجود ولازمه صدق الصلاة على كلّ موجود. لأنّه يقال: بإمكان تحديد الجامع بكونها في الدائرة المخصوصة إذ حينئذٍ بمثل هذا التحديد يخرج عن سعة دائرة مفهوم الوجود. إلى أن قال: فلا قصور أيضاً في تشبيه الصلاة بالكلمة والكلام من حيث الجامع الوجوديّ لا الذاتيّ الماهويّ.(١)

فالجامع الاعتباريّ أومفهوم الجامع الوجوديّ يكفي في الحكاية عن المصاديق.

عدم دخالة الشرائط المتأتّية من ناحية الأمر

ثمّ انقدح ممّا ذكر في تعريف الجامع عدم دخالة الشرائط المتأتّية من ناحية الأمر فإنّ المعتبر في الجامع هو الأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على

---

(١) مقالات الأُصول ١ / ٤٠.

الأمر والشرائط المذكورة ليست دخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بل متأتّية من ناحية الأمر كما لايخفى.

و عليه فالقول الصحيح في تعريف الجامع هو القول باعتبار تمام الأجزاء وقسم من الشرائط و هي التي تكون دخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر دون غيرها ممّا يتأتّى من ناحية الأمر.

وممّا ذكر يظهر أيضاً سخافة القول بأنّ الجامع هو المهيّة الجامعة لنفس الأجزاء دون الشرائط كلّها مع أنّه إهمال بلا وجه مع دخالة الشرائط المذكورة في صحّة الصلاة في نفسها كما لايخفى.

الجهة الرابعة في تصوير الجامع البسيط على قول الصحيحيّ:

ثمّ إنّ هنا وجوها لتصوير الجامع البسيط منها ما ذهب اليه صاحب الكفاية حيث قال في تصوير الجامع البسيط ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما انتهى.

ولعلّ الوجه في استكشاف المذكور هو القاعدة الفلسفيّة من أنّ الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد.

الإشكالات الثبوتيّة ودفعها حول الوجه المذكور:

يرد عليه أوّلاً أنّ القاعدة المذكورة في الواحد الشخصيّ دون الواحد النوعيّ إذ يمتنع صدور فعل واحد شخصيّ عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة لأنّ مقتضى تماميّة كلّ فاعل واستقلالها في التأثير هو وجوب صدور الفعل عنه ومقتضى تعدّد الفاعل

تعدّد الفعل وعليه ففرض وحدة الفعل مع تعدّد الفاعل يستلزم الخلف فإنّه لايستقيم إلاّ على فرض كون كلّ واحد منها ناقصة التأثير بحيث يكون المجموع علّة تامّة أوعلى فرض كون بعضها فاقد التأثير وكلاهما خلف.

هذا بخلاف ما إذا كان الواحد واحد نوعياً فإنّه يجوز استناده إلى المتعدّد. كما عن المطارحات: وأمّا الأمر الكلّيّ كالحرارة المطلقة فيجوز أن يقال بوجه ما أنّ لها عللاً كثيرة، إلى أن قال: فإنّها يجوز أن تقع جزئيّات منها بسبب الحركة و أُخرى بحسب الشّعاع و أُخرى بحسب ملاقاة النار.

وعن الأسفار: وأمّا الواحد النوعيّ فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئيّاتها بالحركة و أُخرى بالشّعاع و أُخرى بالغضب وأخرى بملاقاة النار.

اللّهمّ إلاّ أن يقال كما في تعليقة نهاية الحكمة بأنّ الذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المفيضة المتكثّرة نوعاً أداء لحقّ التسانخ فإنّه إن كان الفاعل ذا كمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبة نازلة من كماله فلا يمكن أن يصدر عمّا هو فاقد لهذا الكمال. وإن كان الفاعل ذات (ذا) كمالات كثيرة متميّزة في الوجود كان الفعل صادراً عنه بما أنّه واجد لكمال المسانخ له فإذا كان الفاعل متعدّداً كانت العلّة للمعاليل المتكثّرة بالشخص والواحدة بالنوع نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع.(١)

و ثانياً: كما في تعليقة الإصفهانيّ أنّ جهة النهى عن الفحشاء والمنكر واحدة بالعنوان لا واحدة بالذات والحقيقة والواحد بالعنوان لايكشف إلاّ عن واحد بالعنوان وهو عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر وإن كان ذات المنكر في كلّ مرتبة (مبائنة ظ)

---

(١) تعليقة نهاية الحكمة/٢٤٥.

للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة أُخرى وعليه فلايكشف تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة كمّاً وكيفاً في الانتهاء عن الفحشاء عن وحدة حقيقيّة ذاتيّة بين مراتب الصلاة.(١)

يمكن أن يقال: إنّ كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كاف في مسألة الوضع ولاحاجة إلى كشف الوحدة الحقيقيّة الذاتيّة بين مراتب الصلاة مثلاً.

هذا مضافاً إلى أنّ النهي والانتهاء في جميع المنكرات حقيقة واحدة وإن كانت المنكرات التي انتهي عنها مختلفة الحقائق والمتبائنات. وهذه الحقيقة هي حقيقة الوجود لأنّ المنكرات وإن كانت من مقولات مختلفة ولكنّها كلّها موجودة و هو كاف في وحدتها حقيقة.

وثالثاً: كما في تهذيب الأُصول أنّ أثر الصلاة بناء على ما ذكر كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا. فلو كان الكلّ صادراً عنها لزم أن يكون فيها حيثيّات متكثّرة حسب تكثّر تلك الآثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حاله.

بل يمكن أن يقال: إنّه لا معنى لنهيها عن الفحشاء إلّا كونها مانعة ودافعة عنها ومن المعلوم أنّ الفحشاء له أقسام وأنواع فإذن لابدّ أن تكون فيها حيثيّات تكون بكلّ حيثيّة ناهية عن بعضها ودعوى أنّ ذكر هذه الآثار في كلام الشارع من قبيل التفنّن في العبارة وإلّا فالجميع يرجع إلى معنى واحد وهو الكمال الحاصل للمصلّي بسبب عمله القربيّ تخرّص على الغيب.(٢)

وفيه: أنّه لامانع من أن تكون الصلاة مجمع العناوين ومتحيّثة بالحيثيّات المختلفة فيؤثّر الصلاة بكلّ واحد من الحيثيّات في أثر خاصّ.

لايقال: إنّ لفظ الصلاة حينئذٍ يكون موضوعاً للجامع المركّب لا للجامع البسيط.

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٥٢ـ٥٣.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ٧٢.

لأنّا نقول: إنطباق العناوين المختلفة على الشيء البسيط لايوجب تركيبه بل هو على بساطته ينطبق عليه العناوين المختلفة ألا ترى إطلاق المعلوم والمعلول على الوجود الذهنيّ مع أنّه بسيط وليس ذلك إلاّ لكون الوجود الذهنيّ متحيّثاً بالحيثيّات المختلفة وأمّا استبعاد تصوير الجامع المذكور فليس في محلّه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ أثر الانتهاء عن الفحشاء والمنكر في طول أثر عمود الدين ومن لوازمه إذ مع إقامة عمود الدين يقوم الدين ومع إقامته ترفع الفحشاء والمنكرات بحذافيرها.

رابعاً: كما في المحاضرات أنّا نعلم بالضرورة أنّ الأثر في المقام غير مترتّب على الجامع بين الأفراد وإنّما هو مترتّب على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها من الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها فإنّ ترتّب النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة ليس كترتّب الإحراق على النار أوكترتّب سائر الآثار الخارجيّة على أسبابها فإنّ الأثر في جميع هذه الموارد تترتّب على الجامع من دون دخل لأيّة خصوصيّة من الخصوصيّات الفرديّة وهذا بخلاف المقام فإنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ممّا يترتّب على أفراد الصلاة وحصصها بخصوصيّاتها الخاصّة المعتبرة في صحّتها خارجاً و لاريب في أنّ صحّة صلاة الصبح منوطة بخصوصيّة وقوع التسليمة في الركعة الثانية وهكذا بقيّة الخصوصيّات فالمؤثّر في جهة النهى عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيّات ومع هذا كيف يمكن القول بأنّ المؤثّر فيه الجامع بين الأفراد فإنّ الالتزام بذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيّات في ترتّب الأثر وهذا لايعقل في المقام إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه.[1]

ولايخفى أنّ نفي الأثر عن الجامع غير سديد بعد كون كلّ فرد بما هو فرد للجامع له

(١) المحاضرات ١/١٤٦.

التأثير والخصوصيّات الفرديّة توجب إزياد الأثر أوتشديده باعتبار كونه فرداً من الجامع فالأثر للفرد بما هو فرد للجامع وللجامع أثر باعتبار فرده و وجوده في الخارج. كما أنّ النار له التأثير في الإحراق باعتبار فرده ووجوده الخارجيّ.

ولا فرق بين الجامع في الصلاة والجامع في غيرها إلاّ في دخالة الخصوصيّات في الازياد والتشديد فتأمّل.

وممّا ذكرناه انقدح أنّ استكشاف الجامع البسيط من آثاره ممكن ثبوتاً ولايمتنع. ولكنّه يرد عليه من ناحية الإثبات أمور:

الإشكالات الإثباتيّة حول الوجه المذكور:

أحدها: ما ذكره أستاذنا (المحقّق الداماد) أنّ الأثر لو لم يكن منحصراً في الصلاة لزم أن يكون الجامع المكشوف به جامعاً بين الصلاة وغيرها الذى يكون متّحداً مع الصلاة في الأثر. وعليه فلا يختصّ الجامع بأفراد الصلوات والجامع المذكور ليس هو حقيقة الصلاة قطعاً لتطابقه على غير الصلاة.

وإليه يؤول ما في (نهاية النهاية) من أنّ ذلك إن صحّ فإنّما يتمّ إذا اختصّ هذا الأثر بأفراد الصلاة وأمّا إذا عمّ سائر أفراد العبادات أواحتمل عمومه لها أولبعضها فهو إنّما يصحّ الإشارة به إلى الجامع بين الجميع وليس ذلك صلاة بالقطع.(١)

و ثانيها: ما ذكره أستاذنا المحقق الداماد أيضاً مِن أنّ الآثار المذكورة لصحّة الصلاة ليست آثاراً لصحّة الصلاة حتّى تكون كاشفة عنها بل هي آثار لكمال الصلاة الذي قلّما يتّفق في الخارج إذ النهي عن جميع أنواع الفحشاء والمنكرات كما هو مقتضى اللام في الجمع لايكون أثراً لكلّ صلوة من كلّ أحد كما يشهد به الوجدان وعليه فلو

---

(١) نهاية النهاية/٣٤.

اتّخذ المكشوف بهذه الآثار مسمّىً للفظ الصلاة صار معنى الصلاة محصوراً في بعض الأفراد النادرة وهو كما ترى.

وفيه: أنّه يمكن أن يراد أنّ الصلاة مقتضية للانتهاء عن جميع الفواحش والمنكرات وهذا الاقتضاء ثابت لطبيعة الصّلاة. نعم لو كان المراد من الأثر هو الأثر الفعليّ صحّ ما ذكر.

وثالثها: أنّ الأثر الذي يشار به إلى الجامع مبيّن في الشرع لا طريق إلى العلم به إن كان الواضع هو غير الشارع حتّى يجعله كاشفاً عن الجامع البسيط و أما إن كان الواضع هو الشّارع فلا حاجة له إلى استكشافه بالأثر إذ الشارع عالم بالمسمّى.

وفيه: أنّ الإشارة بالأثر إلى الجامع ليس للواضع حتّى يرد عليه ما ذكر بل هي طريق استكشاف للمتشرّعة بعد عدم تصريح الواضع بمسمّى الصلاة كما هو المفروض.

ورابعها: أنّ المؤثّر في القرب والانتهاء هو الصلاة مع قصد القربة. فإن قيل بدخول قصد القربة في المسمّى فكيف يتعلّق به الأمر مع أنّ قصد القربة ناش عن الأمر ومتأخّر عن الأمر وما ذكر من التفصّي عن تعلّق الأمر بقصد القربة لايصحّح ذلك لأنّه جعل قصد القربة خارجاً عن متعلّق الأمر لا داخلاًفيه وعليه فالصلاة بدون قصد القربة لاتكون مؤثّرة حتّى تكشف بالآثار. غايته أنّها قابلة للتأثير واللفظ موضوع لذات المؤثّر أوما قام به الأثر وأشير بالأثر إليهما وإن كان هو خلاف الظاهر لانسباق الأجزاء والشرائط من لفظ الصلاة مثلاً.

وفيه: أنّ هذا الإشكال وارد على صاحب الكفاية على مختاره وإلاّ فسيأتي إن شاء اللّه تعالى تصوير إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأوامر.(١)

---

(١) راجع تهذيب الأصول ١٤٨/١.

وخامسها: أنّ لازم كون الصلاة بمعنى الناهية عن الفحشاء والمنكر هو كون القضيّة المعروفة: «الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر» حملاً أوّليّاً وهو كما ترى لأنّ ارتكاز السامعين خلاف ذلك وهو شاهد على أنّ معنىليس ذلك ولا عنوان المؤثّر ولا عنوان «المطلوب» كما لايخفى وهكذا الأمر في مثل قولهﷺ: «الصلوة قربان كلّ تقيّ.»

وسادسها: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ﵀ من أنّ لازم ذلك هو عدم صحّة استعمال الصلاة مثلاً في نفس المعنون إلاّ بعناية لأنّ العنوان غير المعنون وليس كالجامع الذاتيّ بحيث يتّحد مع جميع المراتب مع أنّ استعمال الصلاة في نفس المهيّة التركيبيّة بلا عناية صحيح مضافاً إلى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان الناهي عن الفحشاء ما لايخفى[1].

وسابعها: ما ذكره أستاذنا الفريد﵀ من أنّ وحدة الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعة لا على أنّها مسمّى لفظ الصلاة وبينهما بون بعيد.

الجهة الخامسة في تصوير الجامع العرضيّ على قول الصحيحيّ

و هو على وجوه:

منها: ما ذهب إليه في نهاية الأُصول من تصوير الجامع العرضيّ بعد منعه تصوير الجامع المقوليّ. حيث قال: إنّ جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلى أن تتمّ فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتبائنة بحسب الذات وتختلف كمالاً

---

(١) نهاية الدراية ١/٥٢.

ونقصاً باختلاف المراتب.(١)

وفيه: أوّلاً: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة في معنى الصلاة ليس هو التوجّه المذكور بل هي عبارة عن ماهيّة جامعة للأجزاء والشرائط الباعثة على الأمر بها التي أوّلها التكبير وآخرها التسليم أوهيأة اتّصاليّة جامعة للأجزاء والشرائط المذكورة.

وثانياً: أنّ التوجّه المذكور لايختصّ بالصلاة بل هو موجود في الحجّ والصوم وغيرهما من العبادات فهو ليس جامعاً لأفراد الصلاة اللّهمّ إلاّ أن يقيّده بما لم يشمل غيرها.

وثالثاً: بأنّ التوجّه المذكور موجود في الصلوات الباطلة أيضاً اللّهمّ إلاّ أن يقيّده بما لم يشمل غير أفراد الصحيحة.

تصوير الجامع السنخيّ على قول الصحيحيّ

ومنها: ما ذهب إليه في منتهى الأصول من أنّ لفظ الصلاة موضوع للسنخيّة التي بين أفراد الصلاة وهكذا لفظ الصوم والحجّ وغير ذلك ولا شكّ في أنّ السنخيّة التي تكون بين أفراد الصلاة هي غير السنخيّة التي بين أفراد الصوم وهكذا في غيرهما من سائر العبادات والشاهد على وقوع هذا المعنى بعد فرض إمكانه هو فهم المتشرّعة بل العرف من لفظ كلّ واحد من العبادات ذلك السنخ الخاصّ الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع.(٢)

وفيه: أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة في معنى الصلاة ليس هو السنخيّة المذكورة بل هي عبارة عن هيئة أوماهيّة جامعة للأجزاء والشرائط المعهودة الباعثة على الأمر

---

(١) نهاية الأصول ١/ ٤٠.

(٢) منتهى الأصول ١/ ٥٩

بها التي أوّلها التكبير و آخرها التسليم. وتفسير الصلاة بالسنخيّة بعيد عن فهم عرف المتشرّعة. هذا مضافاً إلى أنّ المراد من السنخيّة إن كانت ماهيّة جامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر فليس غير ما قدّمناه وإن كان المراد منها وجوداً سعيّاً خارجيّاً فلا مجال له في الخارج إذ الكلّيّ بما هو كلّيّ ليس موجوداً في الخارج.

الجهة السادسة في مقتضى الأصل في المقام:

ثمّ بعد ما اتّضح أمر تصوير الجامع المركّب أوالجامع البسيط بين أفراد الصحيحة يقع الكلام في جريان البراءة وعدمه فيما إذا شكّ في جزئيّة شيء أوشرطيّة شيء.

ولا إشكال في جريانها على تقدير تصوير الجامع المركّب لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحة على الأجزاء والشرائط الموجودة في الخارج أعني المركّب الخارجيّ انطباق الكلّيّ على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلاّ باعتبار وجوده الخارجيّ اللاافراغيّ و عليه فالمركّب الخارجيّ من حيث اتّحاده مع الكلّيّ وانطباق الكلّيّ الجامع عليه يكون متعلّقا للإرادة حقيقة فإذا انحلّ المركّب الخارجيّ إلى متيقّن المراديّة ومشكوك المراديّة فتجري البراءة في المشكوك فيه لأنّه بالنسبة إليه شكّ في ثبوت الحكم والإرادة ولذا ذهب أكثر القائلين بالجامع بين أفراد الصحيحة إلى البراءة على المحكيّ.

وأمّا إذا لم نقل بالجامع المركّب وقلنا بالجامع البسيط بين أفراد الصحيحة فهل تجري البراءة في المشكوك جزئيّته أوشرطيّته؟ فربما يقال أنّه لامجال لجريان البراءة لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به وإنّما الإجمال في محصّلاته وفي مثله لا مجال للبراءة لأنّ الاشتغال بالعنوان المبيّن المعلوم يقينيّ والشكّ في الفراغ ومقتضاه هو الاحتياط.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ العنوان البسيط حيث كان منتزعاً عن المركّبات

الخارجيّة ومتّحداً معها نحو اتّحاد في مثله يجري البراءة وإنّما لايجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجيّاً مسبّباً عن المركّب المردّد بين الأقلّ والأكثر كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزائها.

أورد عليه أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ بأنّ متعلّق التكاليف يتصوّر على أنحاء أربعة:

الأوّل: أن يكون متعلّق الأمر نفس الأجزاء كالركوع والسجود والتكبير وغيرها كأن يقال: اركع واسجد وكبّر إلى غير ذلك فحينئذٍ إن شكّ في أنّ الشارع بعد هذه الامور أضاف شيئاً آخر أم لا فلا إشكال في جريان البراءة عن الزائد إذ دارالأمر بين المعلوم والمشكوك فتجري البراءة في المشكوك.

والثاني: أن يكون متعلّق الأمر نفس المفهوم المبيّن فلايجوز حينئذٍ أن يكتفي بالمشكوك. مثلاً إذا قيل: جئني بماء وشكّ في مائيّة شيء فلايجوز الاتيان به بل يجب الامتثال بالمصاديق المعلومة لاقتضاء الاشتغال اليقينيّ للفراغ اليقينيّ ولذا اختلف بين الأعلام في وجوب صوم ثلاثين إذا نذر صوم شهر وشكّ في أنّه تسعة وعشرون يوماً أو ثلاثون يوماً فقد ذهب بعض إلى وجوبه لتعلّق التكليف بالشهر وهو مفهوم مبيّن والشكّ في تحقّقه بصوم تسعة وعشرين يوماً، خلافاً لبعض آخر فإنّه ذهب إلى أنّ التكليف تعلّق بالخارج لا بالعنوان وأمر الخارج يدور بين المعلوم والمشكوك فتجري البراءة في المشكوك ويكتفي بصوم تسعة وعشرين يوماً.

والثالث: أن يكون متعلّق الأمر شيئاً مسبّباً عن الخارج وغير متّحد معه كالطهارة بالنسبة إلى الوضوء ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه لأنّ الاشتغال اليقينيّ بالمسبّب يقتضي الفراغ اليقينيّ فلايجوز الاكتفاء بشيء شكّ في تحقّق المسبّب مع إتيانه.

والرابع: أن يكون متعلّق الأمر مفهوماً مجملاً كعنوان الغروب المردّد بين كونه استتار القرص أوذهاب الحمرة المشرقيّة فلا تجري فيه أصالة عدم وضعه للاستتار

لأنّه معارض مع أصالة عدم وضعه لذهاب الحمرة المشرقيّة. هذا مضافا إلى أنّ تلك الأصالة ليست أصلاً شرعيّاً.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فلايخفى عليك أنّ المؤثّر المكشوف بالآثار حيث كان أمراً بسيطاً غير قابل للتجزية ولا إبهام فيه يكون داخلاً في القسم الثاني لوضوحه وبساطته وعليه فيجب الاحتياط فيما إذا أمر المولى به ولايجوز الاكتفاء بما لم يكن الامتثال مع إتيانه معلوماً لأنّ المكلّف به معلوم والشكّ في ناحية الامتثال انتهى.

وإليه يؤول ما في تهذيب الأُصول حيث قال: إنّ حديث الانحلال إلى معلوم ومشكوك إنّما يصحّ إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم وإن كانت معلوميّته مستندة إلى أنّه مبدأ لأثر خاصّ أوكان ذلك الأثر عنواناً مشيراً إليه لاقيداً لأنّ الكلّ مشترك في تعلّق الأمر بشيء بسيط معلوم بوجه فلابدّ من تحصيل اليقين بالفراغ منه والشكّ في جزء منه يكون راجعاً إلى الشكّ في تحقّق ذلك المعلوم بوجه فلابدّ من الاتيان به لاحتمال أن لايكون المأتيّ به بدونه عين ما قامت عليه الحجّة وتعلّق العلم به تفصيلاً.(١)

وإليه يقرب أيضاً ما في تعليقة الإصفهانيّ من قوله: وبالجملة كون النسبة اتّحاديّة أوبنحو السببيّة أو المسبّبيّة لا دخل له بلزوم الاحتياط وعدمه بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع إذا كان مجملاً ينحلّ إلى معلوم ومشكوك فهو محلّ الخلاف من حيث البراءة والاحتياط وإذا كان مبيّناً كان الاحتياط معيّناً كان الإجمال في سببه ومحقّقه أوفي مطابقه ومصداقه حيث أنّ المأمور به لاينحلّ إلى معلوم يتنجّز ومشكوك تجري فيه البراءة. وعليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاة عنوان الناهي عن الفحشاء كما هو الظاهر ممّن يأخذ الجامع عنواناً بسيطاً منتزعاً عن الأفعال الصلاتيّة فلامناص

(١) تهذيب الأُصول ١/ ٧٩ـ٨٠.

عن الاحتياط لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيّز الأمر لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه ولاينحلّ إلى معلوم ومجهول وانحلال مطابقه إلى معلوم ومجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف.[1]

و هو مختار (الدرر) أيضاً حيث قال: وأمّا إن قلنا بأنّ ما وقع في حيّز التكليف ليس هذا المركّب بهذا العنوان بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركّب في بعض الحالات فلا يتصوّر معلوم و مشكوك حتّى يقال إنّ المعلوم قد أُتي بـه و المشكوك يدفع بالأصل بل فيما نحن فيه معلوم شكّ في وقوعه ولاشبهة في أنّه مورد للاشتغال.[2]

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأُمور:

أحدها: أنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقاً للأمر ومطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلّا هي ولا يتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآتيتها عن الخارج ومصاديقها ولو بنحو الوجود اللافراغيّ تكون مطلوبة ومأمورا بها وعليه فالخارج المفروض ولو بنحو الوجود اللافراغيّ مأمور به والجامع متّحد معه والمفروض أنّ الخارج المذكور يدور أمره بين المعلوم والمشكوك فتجرى البراءة في المشكوك.

لايقال: إنّ الخارج ظرف السقوط لاظرف الثبوت وعليه فالتكليف متعلّق بالعنوان البسيط.

لأنّا نقول: نعم لايكون الخارج المأتيّ به ظرف الثبوت كما لايكون نفس العنوان البسيط مطلوباً ومتعلّقاً للأمر بل يكون العنوان بما هو مفروض الوجود بنحو الوجود

---

(١) نهاية الدراية ١/٦٢.

(٢) الدرر ١/٤٩ـ٥٠.

اللافراغيّ مطلوباً ومتعلّقاً للأمر ومن المعلوم أنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الأجزاء المفروضة الوجود وينحلّ إلى معلوم ومشكوك باعتبار المنطبق عليه الذي يكون متّحداً معه وبعد ما عرفت أنّ العنوان باعتبار وجوده يكون مطلوباً لامجال لدعوى أنّ انحلال مطابقه إلى معلوم ومجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف كما في تعليقة الإصفهانيّ.

ثمّ إنّ العنوان البسيط منطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومة لأنّ الناهي عن الفحشاء والمنكر لايخلو منها وإنّما الكلام في الزائد عليه وهو الأكثر المشكوك والأقلّ مطلوب على كلّ تقدير لأنّ أجزاء الصلاة إمّا خصوص الأقلّ أوالأكثر المشتمل على الأقلّ، فالأقلّ في كلتا الصورتين يكون مطلوباً وعليه فانطباق العنوان على الأجزاء المفروضة الوجود لايختصّ ببعض الأحوال حتّى يقال إنّ المكلّف به في المقام معلوم شكّ في وقوعه لا أنّه معلوم ومشكوك كما يظهر من صاحب الدرر وكلام أستاذنا الداماد والإمام الراحل حشرهم الله مع أوليائهم.

ولا مجال لقياس المقام بالشبهات الموضوعيّة التي لا مجال لامتثال التكاليف بها فإنّ مع الإتيان بها شكّ في قوع المكلّف به وذلك لأنّ في الشبهات الموضوعيّة تطبيق الواجب على المأتيّ به غير معلوم أصلاً، هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب على الأقلّ معلوم قطعاً لمدخليّته في الناهي سواء كان الناهى خصوصه أوالأكثر منه وإنّما المشكوك هو الزائد وعليه فلا مورد لتشبيه المقام بمثل قوله جئني بماء وامتثل بشيء شكّ في كونه ماء كما كان في كلام الأُستاذ أعلى الله مقامه.

ثانيها: ما في منتهى الأُصول من أنّ الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعيّة بل هو المحكيّ عنه بهذه العناوين المتّحدة مع جميع الأفراد اتّحاد الكلّيّ الطبيعيّ مع مصاديقه وذلك الكلّيّ الجامع حيث أنّه متّحد مع هذه الأفراد المركّبة في الخارج فيرجع الشكّ في جزئيّة شيء أوشرطيّته أومانعيّته لذلك المركّب إلى الشكّ في نفس

ذلك الكلّيّ باعتبار سعته أوضيقه وأنّه منطبق على الواجد لهذا المشكوك أوهو خارج عن دائرة انطباقه وبعبارة أخرى يرجع الشكّ في أحد هذه الأمور إلى الشكّ في الثبوت الذى هو مجرى البراءة لا الشكّ في السقوط الذي هو مجرى الإشتغال.(١)

والظاهر أنّه تبع صاحب المقالات في ذلك حيث قال: إنّ مجرّد كشف العنوان المزبور عن وحدة الحقيقة لايقتضي خروج الأفعال الخارجيّة عن الحقيقة كي يستلزم كون الشكّ في دخل شيء فيه إلى الشكّ في المحقّق بل الحقيقة الواحدة متّحدة خارجا مع المتكثّرات بنحو اتّحاد الطبيعيّ مع أفراده ولازمه عند الشكّ في دخل شيء زائد رجوع الأمر إلى الشكّ في أنّ الواحد المتّحد مع المتكثّرات هل لوجوده سعة يشمل المشكوك أم لا فينتهي الأمر فيهذا الواحد أيضاً إلى الأقلّ والأكثر.(٢)

حاصلها أنّ الشكّ في دخل الزائد يرجع إلى الشكّ في أنّ المفهوم المتّحد مع الخارج هل يكون له السعة حتّى يشمل المشكوك أوالضيق حتّى لايشمل فحيث أنّ السعة هي الأكثر تنتفي بالأصل كما أنّ احتمال دخل الزائد ينتفي به.

لايقال: إنّ المفاهيم البسيطة لاتجتمع مع السعة والضيق لأنّ المفروض بساطتها.

لأنّا نقول: بساطة المفاهيم لاتجتمع مع تركيبها وأمّا سعة المفهوم غير مناف للبساطة ألا ترى أنّ مفهوم الوجود بسيط وله وسعة ليس لسائر البسائط.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ السعة والضيق بمعنى الكثرة والقلّة لامعنى لهما في المفاهيم من دون اعتبار الصدق إذ الكثرة والقلّة وصف أفراد المفهوم كما أنّ التشكيك لامجال له في المفاهيم والماهيّات من حيث هي هي من دون ملاحظة أفرادها في الخارج فإنّ الوجود ذومراتب مشكّكة. نعم السعة والضيق بمعنى الإطلاق والتقييد يتصوّران في

---

(١) منتهى الأصول ١/٥٥.

(٢) مقالات الأصول ١/٣٩.

المفاهيم فإنّها إن لوحظ معها قيد تضيّقت وإلاّ فمع ورودها في مقام البيان اتّسعت وشملت جميع مواردها ولكن الأصل في المفاهيم من هذه الجهة هو عدم التقييد والتضييق لا عدم السعة وهو ينتج عكس المقصود كما لايخفى. هذا مضافاً إلى أنّ سعة وجود الكلّيّ في الخارج لا معنى له إذ الوجود الخارجيّ متشخّص ولا معنى لسعته إلاّ على قول الرجل الهمدانيّ كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر وجه الضعف فيما أفاده في المقالات على تقدير كون المتكثّرات الخارجيّة من محقّقات الأمر البسيط حيث قال: مع أنّه على فرض المتكثّرات الخارجيّة من محقّقات الأمر البسيط نقول: من الممكن ازدياد الأمر البسيط بزيادة محقّقه وقلّته بقلّته ولازمه أيضاً عند الشكّ في دخل الزائد لزوم الشكّ في سعة الأمر البسيط أم ضيقه ولا قصور في جريان البراءة في مثله وما قرع سمعك من جريان الاشتغال عند الشكّ في محقّق الأمر البسيط إنّما هو في صورة تعيين حدود الأمر البسيط بلا إبهام في مثله بنحو تردّد أمره بين الزائد والناقص أصلاً وأين مقامنا من هذا.(١)

لما عرفت من أنّ التوسعة والضيق بمعنى الكثرة والقلّة لامجال لهما في المفاهيم وبمعنى الإطلاق والتقييد لايفيد الأصل إلاّ الإطلاق وهو ينتج عكس المقصود فافهم واغتنم.

ثالثها: ما ذكره الفقيه الهمدانيّ في مصباح الفقيه حاصله على ما ببالي أنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في محصّل الأمر البسيط فليس الاحتياط واجباً إلاّ فيما إذا كان المحصّل غير شرعيّ وأمّا إذا كان المحصّل شرعيّاً كالغسل والوضوء والصلاة فللبراءة مجال لأنّ أمر بيانه بيد الشارع فحيث لم يصل البيان إلينا وشككنا في جزئيّة شيء أوشرطيّته فمقتضى القاعدة هو البراءة إذ لو كان المشكوك جزءاً أو شرطاً لوصل إلينا من ناحية

(١) نفس المصدر.

الشارع بيان وحيث لم يصل ذلك فالأصل هو العدم. انتهى

وعليه فإذا كان المحصّل الشرعيّ مورداً للبراءة فجريان البراءة في ما يتّحد معه من المركّب الشرعيّ أولى كما لايخفى.

رابعها: ما في تهذيب الأُصول من أنّ الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيأة اللابشرطيّة الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها... إلى أن قال: والحاصل أنّها وضعت لهيأة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة من ذكر وقرآن وركوع وسجود تصدق على الميسور من كلّ واحد منها وهيأتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها أخذت لابشرط في بعض الجهات... إلى أن قال: وهي متّحدة مع الموادّ اتّحاد الصورة مع المادّة وليس هنا من المحصّل والمحصَّل عين ولا أثر فعند ذلك إذا تعلّق الأمر بتلك الهيأة التي اتّخذت لنفسها حقيقة وحدانيّة يكون ذلك بعثاً إلى الأجزاء والموادّ التي تنحلّ الماهيّة إليها إذ الأمر بإيجاد صورة البيت أوبناء المسجد عند التحليل أمر وبعث إلى تهيئة أجزائها بهيأة معلومة من دون تعلّق الأمر مستقلاً بتلك الموادّ ولا الأمر الضمنيّ والمقدّميّ على القول بهما. فالأمر الواحد أمر بالكثرات عند التحليل فإذا شكّ في نظر الانحلال إلى جزئيّة شيء أوشرطيّته للمأمور به يرجع ذلك إلى أصل تعلّق الأمر به في لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلّقه بسائرها.(١)

وفيه أنّ المراد من نفس الهيأة المذكورة هل هو هيأة خارجيّة أوهيأة ذهنيّة؟ فإن أُريد الأوّل فلاريب أنّ الخارج متشخّص ولايصلح لصدقها على أنواع الصلوات وأقسامها وإن أُريد الثاني فإن أُخذ بنحو جزئيّ فهو أيضاً لايصلح للصدق على أقسام الصلوات وإن أُخذ بنحو جامع بسيط فليس هو شيء وراء ما أفاده صاحب الكفاية

(١) تهذيب الأُصول ١/٧٨ـ٧٩.

من الجامع البسيط المتّحد مع الخارج فالأمر متوجّه إلى الجامع ومنه يسري إلى الحصص والأفراد وإن كان عند التحليل أمر الواحد أمراً بالكثرات مع أنّه استشكل على جريان البراءة على مختار صاحب الكفاية وقال حديث الانحلال إلى معلوم ومشكوك إنّما يصلح إذا لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم، إلاّ أن يقال إنّ الهيأة مأخوذة بنحو الصورة مع المادّة لا الجامع ولكن لايخفى أنّ الصورة ليست صورة جزئيّة بل هي صورة كلّيّة فلا محيص عن الجامع البسيط. ويرد عليه ما أورده على صاحب الكفاية فالفرق بين مختاره ومختار صاحب الكفاية غير واضح.

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الفرق أنّ الجامع المذكور في التهذيب هو الجامع المبهم على تقدير القول بالأعمّ بخلاف الجامع في كلام صاحب الكفاية فإنّه جامع معيّن بسيط على تقدير القول بالصحيح ويشهد له قوله سابقاً: وعلى هذا لامناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّيّ لما علمت من أنّ الماهيّة التي وضعت لها لفظة الصلاة إذا وجدت في الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لامحالة بالفساد ولايمكن اتّصافها بالصحّة في هذا الحال فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة في الخارج بالصحّة دائماً وهذا بعينه مقالة الأعمّيّ.(١) فيصحّ جريان البراءة في المبهم دون المعيّن.

وفيه أنّ الإبهام والتعيّن مع اتّحاد العنوان في الخارج لايوجب الفرق فإنّ مع الاتّحاد يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم والأكثر المشكوك كما مرّ مفصّلاً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاتّحاد اتّحاد الكلّيّ الطبيعيّ مع أفراده أواتّحاد الصورة مع المادّة فإنّ عند التحليل يدور الأمر بين الأقلّ المعلوم والأكثر المشكوك في كليهما فإن كان ذلك يكفي في اتّحاد الصورة فليكن كذلك في اتّحاد الكلّيّ مع أفراده.

---

(١) نفس المصدر ١/٧٦.

مع أنّك عرفت أنّ المراد من الجامع على قول الصحيحيّ هو الصحيح بحمل الشائع الصناعيّ أعني مهيّة جامعة لأجزاء الصلاة وشرائطها التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر من دون دخل لما يترتّب عليه بعروض الأوامر وغيرها وهذا المعنى كما مرّ قابل للتصوّر ولذا قلنا بأنّ إطلاق الصحيح الإضافيّ على ما يكون واجداً للأجزاء والشرائط من حيث نفس المركّب الشرعيّ قبل تعلّق الأمر به شائع في العرف واللغة ولاينحصر إطلاقه على ما يحتوى جميع الأجزاء والشرائط حتّى التي يتأتّى من ناحية الأمر.

فلا اضطرار في الذهاب إلى مقالة الأعمّي بحسب مقام الثبوت.

فتحصّل من المباحث الماضية إمكان تصوير الجامع على قول الصحيحيّ ومقتضى الأصل هو جريان البراءة في المشكوك من دون فرق بين أن يكون الجامع مركّباً أوبسيطاً فلاتغفل.

الجهة السابعة في تصوير الجامع على القول الأعمّيّ:

ثمّ إنّ تصوير الجامع على قول الأعمّيّ فبوجوه:

الوجه الأوّل:

و هو أن يقال إنّ لفظ الصلاة موضوع لمهيّة مركّبة من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ المسمّى للصلاة هي ماهيّة مركّبة من موادّ خاصّة من تكبيرة إلى تسليمة من دون ملاحظة هيأة خاصّة من الهيآت الصلاتيّة بل تؤخذ الهيأة الصلاتيّة من معظم الأجزاء المذكورة بعرض عريض لها بنحو اللابشرط بالنسبة إلى الزيادة على معظم الأجزاء كما لاتكون متقيّدة بالصحّة أوالجامعيّة.

وعليه فالمهيّة الصلاتيّة التي تكون جامعة لأفرادها الصحيحة والفاسدة هي هيأة

مشتملة على معظم أجزائها بعرض عريضها من دون تقيّد بعدم الزيادة على معظم الأجزاء ومن دون تقيّد بالصحّة أوالجامعيّة ومن المعلوم أن المسمّى المذكور يشمل الصحيح والفاسد ولايكون صدقه على الأفراد الصحيحة مجازاً لأنّ المفروض أنّ الهيأة المأخوذة فيه مأخوذة بنحو اللابشرط لا بشرط لا فهيّة العبادات المخترعة كمهيّة الصنائع المخترعة فكما أنّ مخترع الطائرة بعد أن أحكمها على ما هي عليها من الموادّ وضع اسماً خاصّاً لها على ما هي عليها من معظم الأجزاء بنحو اللابشرط ولذا يصدق عليها اسم الطائرة ولو غيّرت مادّتها وهيأتها أونقص بعض أجزائهافكذلك شارع الصلاة بعد أن ركّب الصلاة من أجزاء وشرائط خاصّة وضع اسم الصلاة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة لمعظم الأجزاء المذكورة بنحو اللابشرط كما عرفت.

قال أُستاذنا المحقّق الداماد﵀ إنّ الأجزاء في مفهوم الصلاة مأخوذة بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت والدار أوالسيّارة والطائرة فكما يصدق عنوان الدار على ما يبنى من أيّ موادّ وبأيّ هيأة كانت فكذلك يصدق عنوان الصلاة على مصاديق معظم الأجزاء في دائرة التكبيرة والركوع والسجود والقراءة والدعاء والتشهّد والقيام والتسبيح والسلام و لو اختلفت الهيآت التركيبيّة بالنقص أوالزيادة لكون لفظ الصلاة ولفظ الدار ولفظ السيّارة موضوعاً لهيأة مّا وأجزاء مّا في دائرة الأجزاء المذكورة مع كونها لابشرط عن الزيادة وعليه يصدق على كلّ معظم كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لابشرط عن الزيادة.

ولعلّ إلى ما ذكر يؤول ما في الدرر من أنّ الذي وضع له اللفظ هو مقدار من تلك الأشياء الملحوظة على سبيل الإهمال أوتعيين مّا، مثل أن لاحظ عدم كونه أقلّ من ثلاثة أجزاء أوأربعة أجزاء وهكذا على اختلاف نظر الواضع فإذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له فلا إشكال في صدق معنى اللفظ عليه وإذا وجد زائداً على ذلك المقدار فلكون الزائد جزء ومتّحداً مع ما يقوم به المعنى يصدق عليه

المعنى أيضاً فالزائد في الفرض الثاني جزء للفرد لاجزء لمقوم المعنى ولا خارج عنه فافهم وتدبّر.(١)

إشكال الشيخ الأعظم

نعم هنا إشكال وهو أنّ الشيخ قدّس سرّه علي المحكيّ عنه أورد عليه بأنّه إن أُريد أنّ اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الذي لايختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غنيّ عن البيان بداهة أنّ لفظ الصلاة لاترادف لفظ معظم الأجزاء وإن أُريد أنّه موضوع لمصداقه فلاريب في اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجوداً وعدماً وحينئذٍ فإمّا أن يقال بأنّ اللفظ موضوع لمصداق واحد من تلك المصاديق المختلفة بالتبادل وإمّا أن يقال بوضعه للقدر المشترك بين تلك المصاديق وإمّا أن يقال بأنّه موضوع لكلّ واحد منها على وجه الاشتراك اللفظيّ أوعلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ. والأوّل بعد الإغماض عن سؤال تعيّنه يوجب أن لايكون حقيقة في غيره صحيحة كانت أوفاسدة والثاني غير معقول ضرورة بطلان تبادل أجزاء مهيّة واحدة بذهاب جزء وقيام آخر مقامه والثالث والرابع ممّا لايلتزم به القائل بالأعمّ مضافاً إلى استلزامه أن يكون استعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً صحيحة كانت أوفاسدة والقول بكونه حقيقة فيما زاد يلازم الاشتراك اللفظيّ وهو ممّا لا يلتزم به والاشتراك المعنويّ بين المعظم والتمام قد عرفت حاله.(٢)

وحاصله أنّ مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم ليس موضوعاً له وإلاّ لزم ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة وهو بديهيّ الفساد.

وأيضاً مصداق مفهوم معظم الأجزاء ليس موضوعاً له لأنّ المصداق إن كان

---

(١) الدرر ١/ ٥١.

(٢) التقريرات /٦.

واحداً معيّناً لزم أن يكون لفظ الصلاة في سائر المصاديق مجازاً سواء كانت صحيحة أوفاسدة هذا مضافاً إلى أنّ تعيين أحد المعيّنات لذلك ترجيح من غير مرجّح. وإن كان واحداً غير معيّن بأن يقصد أحد المصاديق بنحو الترديد لزم التبادل في ماهيّة العبادة وأجزائها مع أنّ الذاتيّ لايختلف ولايتخلف. هذا مضافاً إلى لزوم كون معاني العبادات نكرة.

و إن كان المصاديق كلّها موضوعة لها بنحو الاشتراك اللفظيّ أوبنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلايلتزم به القائل بالأعمّ مضافاً إلى أنّ استعمال لفظ الصلاة في ما زاد عن معظم الأجزاء يكون مجازاً سواء كان ما يشتمل على ما زاد صحيحة أوفاسدة لأنّ المفروض كون الموضوع له هو خصوص معظم الأجزاء والقول بأنّه كما حقيقة في معظم الأجزاء كذلك يكون حقيقة فيما زاد عليه يستلزم الاشتراك اللفظيّ أو الاشتراك المعنويّ بين معظم الأجزاء والتامّ الذي يكون زائداً على معظم الأجزاء مع أنّك عرفت أنّ الاشتراك اللفظيّ ممّا لايلتزم به القائل بالأعمّ والاشتراك المعنويّ ممّا يستلزم تبادل الأجزاء الذاتيّة في الماهيّة وهو محال.

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ الموضوع له ليس مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم معظم الأجزاء حتّى يلزم الترادف كما أنّه ليس المصداق بما هو المصداق حتّى يلزم المحذورات المذكورة بل المفهوم بما هو مرآة إلى الأجزاء والمصاديق يكون موضوعاً له. فلفظ الصلاة موضوع لنفس الهيأة الصلاتيّة المركبّة من معظم الأجزاء على إبهام بما هي مرآة إلى الأجزاء والمصاديق فلايلزم الترادف ولا المحذورات المذكورة لأنّها ناشئة من الوضع للمصاديق الخارجيّة بنحو التعيين أوالترديد فحينئذٍ فلا مجال لإشكال تبادل أجزاء ماهيّة واحدة بعد كون الأجزاء مأخوذة مبهمة لامعيّنة في موضوع له للفظ الصلاة. ولذا قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ إشكال تبادل أجزاء ماهيّة واحدة إنّما يرد إذا

لوحظت الأجزاء معيّنة لامبهمة والإبهام غير الترديد فلايرد عليه لزوم كون معاني العبادات نكرة.(١)

فمفهوم الصلاة أعني الهيأة التركيبيّة من معظم الأجزاء على إبهام ينطبق على جميع موارد معظم الأجزاء من دون فرق لأنّ كلّ واحد منها مصداق معظم الأجزاء وحيث كان الأجزاء مأخوذة على نحو الإبهام ينطبق على معظم الأجزاء في أيّ مورد تحقّق أويتحقّق كما لايخفى.

وأمّا استعمال لفظ الصلاة فيما زاد على معظم الأجزاء فإن كان من باب أنّه أحد مصاديقه فلا مجاز وإن كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للمعظم في الكلّ فهو مجاز بلا كلام كما إنّ استعمال الإنسان في زيد وعمرو أن كان من باب أحد المصاديق يكون حقيقة وإن كان من باب استعمال الكلّيّ في الخاصّ بما هو خاصّ يكون مجازاً ولاضير فيه كما لايخفى.

والقول بأنّ لفظ الصلاة موضوع لمصداق معظم الأجزاء والمصداق لاينطبق على الكلّ إلاّ مجازاً بخلاف الإنسان فإنّه موضوع للجامع القابل الانطباق غير سديد بعد ما مرّ من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة هو الماهيّة المركّبة من أجزاء الصلاة مع الإبهام فحينئذٍ يكون الصلاة والإنسان كلاهما موضوعين للجامع القابل للصدق فلاتغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهي الأصول حيث قال: إنّ مفهوم معظم الأجزاء أوستّة من هذه العشرة ليس معنى الصلاة قطعاً فلو كان لابدّ وأن يكون مصداقها وليس مصداقها إلا تلك المختلفات فلابدّ وأن يكون طرف العلاقة (أي العلاقة المجعولة بين اللفظ والمعنى) تلك المختلفات فيعود المحذور.(٢)

---

(١) نهاية الدراية ١/٦٥.

(٢) منتهى الأصول ١/٦٣.

لما عرفت من أنّ المفهوم بما هو مرآة عن المصاديق يكون معنى الصلاة وعليه فلاتكون العلاقة الوضعيّة بين اللفظ ونفس المصاديق كما لاتكون بين اللفظ ونفس المفهوم بل بين اللفظ والمفهوم الذي يكون مرآة إلى المصاديق.

تصوير معظم الأجزاء بنحو الكلّيّ في المعيّن

وممّا ذكر ينقدح ما في المحكيّ عن بعض الأعلام ﷺ من أنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّيّ في المعيّن. مثلاً الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء فالستّة أو السبعة أوالثمانية من هذه الأجزاء العشرة بنحو الكلّيّ في المعيّن بمعنى أنّه ينطبق على أيّ ستّة مثلاً من هذه العشرة مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان وله اختيار التطبيق على أيّ صاع أراد من هذه الصيعان الموجود في الخارج انتهى(١).

نقد التصوير المذكور

و ذلك لأنّ الموضوع له هو المفهوم الكلّيّ الطبيعيّ الذي يكون مرآة إلى جميع المصاديق لامصداق من مصاديق هذا المفهوم بنحو الكلّيّ في المعيّن كما في باب البيع والشراء إذ المبيع في الكلّيّ في المعيّن ليس كلّ الصيعان بل صاع من الصيعان، هذا بخلاف الموضوع له في الصلاة فإنّ كلّ مصداق ينطبق عليه عنوان الموضوع له للفظ الصلاة و يكون لفظ الصلاة حقيقة فيه ولعلّ منشأ ذلك هو الخلط بين المأمور به وبين المسمّى إذ المأمور به ليس إلاّ واحدا من الأفراد بخلاف المسمّى فإنّه طبيعة كلّيّة كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث تصوّر أنّ اللّفظ وضع بإزاء المعظم على نحو البدل بمعنى أنّ المقوّم للمركّب أحد الأمور من أربعة أجزاء أوخمسة أوستّة

---

(١) راجع أجود التقريرات ١/ ٤٣.

على البدل.[١]

مع أنّ المسمّى كلّيّ يشمل جميع المصاديق ويصدق عليها ولايخرج مصداق من مصاديقها عن حقيقة المسمّى والبدليّة مستلزمة لعدم شمولها إلاّ واحداً منها على سبيل البدليّة ومنشأ ذلك التوهّم هو الخلط بين الماهيّة والمصداق حيث توهّم أنّ المسمّى هو المصداق مع أنّ الماهيّة بما هي مرآة عن المصاديق يكون هو المسمّى.

إشكال المحقّق الإصفهانيّ

استشكل المحقّق الإصفهانيّ على هذا الجامع أعني معظم الأجزاء بأنّ الصلاة الصحيحة صادقة على فاقد المعظم فضلاً عن صدق مطلقها انتهى[٢].

توضيحه أنّ الصلاة لو كانت موضوعة لمعظم الأجزاء لزم أن لاتصدق الصلاة على فاقد المعظم مع أنّا نرى صدق الصلاة الصحيحة عليه كما في صلاة الغرق و صلاة المنسيّ أجزائه غير الأركان فضلاً عن صدق صلاة بدون قيد الصحيحة وحيث أنّ الصدق ليس بعناية ومجاز يستكشف أنّ الموضوع له ليس هو معظم الأجزاء.

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: انّ معظم أجزاء كلّ صلاة بحسبها وعليه فصلاة الغرق أيضاً مركّبة من أجزاء كالنيّة و التكبيرة والقراءة والركوع والسجود الإيمائيّين وغير ذلك فعند وجود معظم أجزائها يصدق عليه الصلاة حقيقة وهكذا صلاة المنسيّ أجزائه غير الأركان لأنّها أيضاً مركّبة من النيّة والتكبيرة والقيام حال التكبيرة والقيام المتّصل مع الركوع والقيام اللاحق والسجود ورفع الرأس والجلوس بين السجدتين وغير ذلك ولايخفى أنّ تلك الصلاة لاتخلو عن معظم الأجزاء فعند وجود المعظم تصدق الصلاة

(١) المحاضرات ١/١٦٧.

(٢) نهاية الدراية ١/٦٥.

عليه ولو سلّم عدم وجود معظم الأجزاء في امثالها فنلتزم بعدم صدق الصلاة عليها فلتكن صحّتها بالتعبّد الشرعيّ إلحاقاً حكميّاً لأمثالها فلايكشف الحكم بالصحّة عن صدق الصلاة بدون وجود معظم الأجزاء كما لايخفى وهكذا لانسلّم صدق مطلق الصلاة على الصلوات الباطلة التي لاتشتمل على معظم الأجزاء لأنّ معيار الصدق هو اشتمالها على معظم الأجزاء عرفاً والمفروض عدمه فلا تغفل.

إشكال صاحب الكفاية

استشكل صاحب الكفاية على الجامع المذكور بأنّ عند اجتماع تمام الأجزاء يكون الشيء الواحد من الأجزاء مردّداً بين أن يكون هو الخارج أوغيره وهو كما ترى سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات. انتهى

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال: إنّ المفاهيم الإبهاميّة تكون كالمفاهيم الإشاعيّة وعليه فمقتضى إبهام الأجزاء هو إمكان صدق معظم الأجزاء على كلّ معظم متصوّر على فرض اجتماع تمام الأجزاء كما أنّ المفاهيم الإشاعيّه كالنصف مثلاً تكون كذلك. ألا ترى أنّ النصف يصدق على كلّ نصف مفروض في العين الخارجيّ مع أنّ بعض الأطراف خارج على تقدير وداخل على تقدير آخر ولايضرّ ذلك بعد كون الإبهام أوالإشاعة داخلاً في المفهوم هذا مضافاً إلى إمكان تصوير أجزاء المعظم من الأجزاء الأوّليّة في المركّب المأتيّ به في الخارج وبالجملة تقييد الجامع بالإبهام يرفع أمثال هذه الإشكالات.

و أمّا الجواب عنه بما في المحاضرات من أنّ المسمّى عند اجتماع تمام الأجزاء هو تمام الأجزاء لاخصوص بعضها ليقال أنّه مردّد بين هذا وذاك.[1]

ففيه منع بعد ما عرفت من أنّ حقيقة الصلاة هي الهيأة المشتملة على معظم

---

(١) المحاضرات ١/١٦٧.

الأجزاء وعنوان لايحكي إلاّ عن حقيقتها فالزائد عليها يكون من مشخّصات الحقيقة لا من نفس الحقيقة كما أنّ الإنسان لايحكي إلاّ عن حصصه وأمّا خصوصيّات الزيديّة و البكريّة فهي من مشخّصات الفرديّة و لوازمها ولادخل لها بالنسبة إلى حقيقة الانسانية.

واعتبار اللابشرط مع معظم الأجزاء لايستلزم كون الزائد من حقيقة الصلاة بل غايته أنّ مع هذا الاعتبار لا مانع من صدق الصلاة على مصداقها من المعظم ولو انضمّ إلى سائر الأجزاء بخلاف ما إذا اعتبر بشرط لا فإنّ وجود الزائد حينئذٍ يمنع عن صدقها كما لايخفى.

اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء فصاعداً لامجرّد معظم الأجزاء ومن المعلوم أنّه مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته ومتفرّقاته ومن هنا يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد نظير لفظ «الكلام» فإنّه موضوع في لغة العرب لما تركّب من حرفين فصاعداً فالحرفان مقوّمان لصدق عنوان «الكلام» في لغة العرب وأمّا الزائد عليهما من حرف أوحرفين أوأزيد فعند وجوده داخل في المسمّى و عند عدمه خارج عنه. وعليه فالزائد على المعظم من أجزاء الصلاة فعند وجوده يدخل في المسمّى وعند عدمه يخرج عنه ولا إشكال فيه فلاترديد عند اجتماع جميع أجزاء الصلاة فلا تغفل.

الوجه الثاني

و هو على ما حكي عن المحقّق القميّ أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة من التكبيرة والركوع و السجود والطهارة فجميع أفراد الصلاة أعني الصحيحة المشتملة على الأركان والزائدة عليها والفاسدة المقتصرة عليها والزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك

المعنويّ. ويترتّب عليه الحكم بصحّة الصلاة لو كانت مشتملة على الأركان الأربعة المذكورة وإن لم تشتمل على جزء غيرها إذا وقعت نسياناً لصدق الصلاة على المأتيّ به وشمول حديث «لاتعاد الصّلوة».

وزاد بعض من تبعه من الأعلام في الحكم بالصحّة، الوقت والقبلة، حيث قال: لو كبّر المصلّي ونسي جميع الأجزاء والشرائط غير الأركان والوقت والقبلة حتّى فرغ منها يحكم بصحّة صلاته بلاإشكال ولم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء.(١)

ثمّ إنّ وجه انحصار الأركان في الأربعة لاأزيد ولا أقلّ كما في المحاضرات هو دلالة نصوص عديدة على أنّ التكبيرة إبتداء الصلاة وبها اختتامها ومعنى ذلك أنّ الصلاة لاتتحقّق بدون ذلك فالمصلّي لو دخل في القراءة من دون أن يكبّر لايصدق أنّه دخل فيها ولعلّ وجه عدم ذكر التكبيرة في حديث «لاتعاد» من جهة أنّ الدخول في حقيقة الصلاة لايصدق بدونها حتّى يصدق على الإتيان بها الاعادة فإنّها عرفاً وجود ثان للشيء بعد وجودها أوّلاً أو فقل أنّ المستفاد من هذه الروايات هو أنّ الصلاة عمل خاصّ لايمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبيرة و لذا ورد في بعض الروايات: لاصلاة بغير افتتاح وعليه فلو دخل المصلّي بدونها نسياناً أوجهلاً فلايكون مشمولاً للحديث.

و أمّا الركوع والسجود والطهور فقد دلّت صحيحة الحلبيّ أوحسنته (بابن هاشم) على أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث منها الطهور وثلث منها الركوع و ثلث منها السجود ... الحديث.(٢)

و أمّا التسليمة فليست بركن فلأنّها لم تذكر في حديث «لاتعاد» فلو ترك المصلّي

---

(١) المحاضرات ١/ ١٦٣.

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الركوع والسجود.

التسليمة في الصلاة نسياناً لم تجب عليه الاعادة في الوقت فضلاً عن القضاء في خارجه.[(١)]

إشكالات الشيخ الأعظمﷺ

يرد على ما ذهب إليه المحقّق القميّ ما أفاده الشيخﷺ بأنّ لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وإن اشتملت على بقيّة الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شيء من الأجزاء والشرائط وهو ممّا ينبغي القطع بفساده لأنّه منقوض طرداً و عكساً. إلى أن قال ما حاصله: مضافاً إلى أنّه يلزم أن يكون استعمال اللفظ في المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عند الأعمّيّ لأنّه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ وهو مجاز قطعاً مع أنّ الظاهر من كلامه أن يكون هذا الاستعمال حقيقة[(٢)].

جواب الإشكالات المذكورة

أجيب عن الأوّل بأنّ انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان مقتضى صحيحة الحلبيّ الدالّة على أنّ ثلاثة أثلاث... الخ. إذ مع فقدان أحد الأركان لامجال لبقاء الصلاة.

وفيه: أنّ الصحيحة في مقام بيان المأمور به والصلاة الصحيحة وهو لاينافي صدق الصلاة بناء على الأعمّ فيما إذا فقد أحد الأركان مع وجود بقيّة الأجزاء والمفروض هو صدق الصلاة عرفاً على تلك الصلاة كما ذهب إليه الشيخﷺ وتبعه صاحب الكفاية ومع هذا الصدق يكشف عن أنّ الجامع ليس هو الأركان الخاصّة المذكورة وإلاّ فمع فقدان أحدها لامجال للصدق كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث ذهب إلى عدم صدق الصلاة على الفاقد

---

(١) المحاضرات ١/ ١٦٣ـ١٦٥.

(٢) راجع تقريرات الشيخ /٥.

لبعض الأركان فيما إذا كان واجداً لسائر الأجزاء والشرائط مستدلاً بأنّ الروايات الكثيرة قد دلّت على أنّ حقيقة الصلاة التى تتقوّم بها هي التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث والمراد منها أعمّ من المائيّة والترابيّة كما أنّ المراد من الركوع والسجود أعمّ ممّا هو وظيفة المختار أوالمضطرّ.(١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الصلاة الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط دون ركوع واحد صلاة بناء على الأعمّ ونفي الصلاة بناء على الأعمّ منها كما ترى وأعمّيّة بعض الأركان من جهة المائيّة والترابيّة أوممّا هو وظيفة المختار أوالمضطرّ لايوجب صحّة سلب الصلاة عن المفروض ترك ركن منها مع اجتماع بقيّة الأجزاء والشرائط.

و أُجيب عن الثاني بأنّه لامجال للتشكيك والترديد في صدق الصلاة مع وجود تمام الأركان وإن لم يشتمل على بقيّة الأجزاء بناء على القول بالأعمّ و لذلك يمكن الحكم بالصحّة لو أتى بالأركان مع الإختلال بسائر الأجزاء و الشرائط عدى الترتيب والموالاة والوقت والقبلة نسياناً لجريان قاعدة لاتعاد مع صدق الصلاة بخلاف ما إذا أخلّ بالترتيب أوالموالاة فإنّ الأركان المأتيّ بها مع الإخلال بهما ليست بصلاة عرفاً و بخلاف ما إذا أخلّ بالوقت والقبلة فإنّ القاعدة لاتجري مع الإخلال بهما كما لايخفى.

و أُجيب عن الثالث بأنّ استعمال لفظ الصلاة مع وجود مجموع الأجزاء والشرائط مجاز لو كان الوضع بإزاء مصاديق الأركان على نحو الاشتراك اللفظيّ أوالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إذ اللفظ الموضوع لخصوص الأركان لايطلق على غيرها إلاّ بالعناية والمجاز وأمّا إذا كان الموضوع له هو الجامع بما هو مرآة إلى مصاديقه فالجامع صادق بوجود حصصه و حينئذٍ فلاإشكال مع وجود جميع الأجزاء في صدق الصلاة لأنّ الصلاة الكاملة أيضاً من مصاديق الجامع المشترك وهذا ليس بمجاز كسائر

---

(١) نفس المصدر.

استعمالات الكلّيّات الطبيعية. نعم لو استعمل الجامع المشترك في خصوص بعض أفراده كان مجازاً لأنّ الخصوصيّات التي غير حصص الجامع ليست داخلة في المسمّى.

وممّا ذكر يظهر الجواب عمّا حكي عن المحقّق النائينيّ‌ رداً على الشيخ الأعظم‌ من أنّه إن أراد بعدم دخول بقيّة الأجزاء والشرائط في المسمّى عدم دخولها فيه دائماً فيردّه أنّه ينافي الوضع للأعمّ فإنّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلاّ بنحو من العناية والمجاز ومن باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ وإن أراد به دخولها فيه عند وجودها وخروجها عند عدمها فهو غير معقول ضرورة أنّ دخول شيء واحد في ماهيّة عند وجوده وخروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل لاستحالة كون شيء جزء لماهيّة مرّة و خارجاً عنها مرّة أخرى فإنّ كلّ ماهيّة متقوّمة بجنس وفصل أوما يشبههما فلايعقل أن يكون شيء واحد مقوّماً لماهيّة عند وجوده ولايكون كذلك عند عدمه. انتهى(١)

وذلك لما عرفت من أنّ استعمال الجامع في الفرد الصحيح بعنوان أنّه فرد من أفراده وحصّة من حصصه حقيقة وليس بمجاز والملاك في الصدق هو الأركان وهي داخل في المسمّى وليست بخارجة عنه وبقيّة الأجزاء والشرائط غير داخلة فيه بل هي من المشخّصات والعوارض الخارجيّة لأفراد الجامع ولاضير في وجودها أوعدمها لأنّ المفروض أنّ الجامع المشترك مأخوذ بنحو اللابشرط. نعم لو استعمل الصلاة في الفرد الصحيح بعنوان أنّ جميع أجزائه وشرائطه داخل في حقيقة الصلاة كان ذلك مجازاً. اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الجامع المشترك هو الأركان فصاعداً كالكلمتين فصاعداً في معنى «الكلام» فكما أنّ الجملة المركّبة من ثلاث أو أربع كلمات أو أزيد منها كلام حقيقة كالكلمتين، فكذلك جميع أجزاء الصلاة مصداق للصلاة حقيقة كالأركان فقط وهذا

---

(١) المحاضرات ١/١٥٧ـ١٥٨ و راجع أجود التقريرات ١/٤١ـ٤٢.

الجامع ليس جامعاً فلسفياً حتّى يقال: لايعقل التبادل في أجزاء الماهيّة بل هذا الجامع ونظائره من الجوامع الاعتباريّة التي لاإشكال في تبادله بالنحو المذكور بل هو واقع كما عرفت في الكلام وعنوان الدار ونحوهما وليس صدق هذا الجامع بالنسبة إلى موارده كصدق الكلّيّ في المعين أوعلى سبيل البدل كما يظهر من المحاضرات وغيرها بل صدقه كصدق الكلّيّ الطبيعيّ فإنّه يشمل جميع مصاديق المسمّى في عرض واحد فلامعنى للبدليّة في صدقه مع كونه صادقاً على جميع الموارد عرضاً كما لا معنى لها في مقام الوضع. نعم في مقام الطلب يمكن تصوير البدليّة بإرادة أحد المصاديق ولكنّه أجنبيّ عن مقام المسمّى كما لايخفى.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه المحقّق القميّ قابل للقبول بالنحو المذكور مع إضافة قيد: «فصاعداً» ولايرد عليه شيء من الإشكالات عدا الإشكال الأوّل الّذي أورده عليه الشيخ الاعظمﷺ من أنّ لازمه هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وإن اشتملت على بقيّة الأجزاء.

الوجه الثالث:

و هو أن تكون ألفاظ العبادات موضوعة للمركّب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية و مناطها فإذا فقد بعض الأجزاء وصدق الاسم عرفاً يعلم منه أنّ مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصيّة التي توضع للأشخاص فإنّ زيداً إذا سمّي بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيأة الخاصّة لكن لامن حيث أنّها تلك الهيأة الخاصّة ولذلك لايفترق في التسمية مع طريان حالات عديدة وهيأت غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة وليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل كما هو المحكيّ في تقريرات الشيخ الأعظمﷺ ونسب في هداية

المسترشدين القول بأنّ ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة إلى جماعة من علمائنا كالعلاّمة وفخر المحقّقين والشهيد الثاني و الشيخ البهائيّ وإلى جماعة من علماء العامّة كالقاضي أبي‌بكر و أبي عبدالله البصريّ وقال: ينبغي حينئذٍ أن يقال بكونها أسامي لما يقوم به هيآتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقّق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات أولا كما هو الحال في الصلاة وهو ثالث الوجوه في المقام.(١)

إشكال الشيخ الأعظم

و كيف كان فقد أورد عليه في التقريرات بأنّ القول بالوضع لمعنى لكن لا من حيث أنّه ذلك المعنى بل من حيث كونه جامعاً لملاك التسمية راجع في الحقيقة إلى القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص إذ لايعقل أن يكون شيء مورد الوضع ولايكون هو الموضوع له بالخصوص على وجه لايكون له شريك في ذلك من حيث تعلق الوضع الخاصّ به اللّهمّ بالقول بأنّه من باب الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ على عكس ما هو المعروف من الوضع في المبهمات إلاّ أنّ ذلك أيضاً غير خارج عن الاشتراك المعنويّ إذا كان الموضوع له هو نفس العامّ وعن الوضع العام والموضوع له الخاصّ إذا كان الموضوع له مصاديق ذلك العامّ. والأوّل كما مرّ غير مرّة غير معقول والثاني ممّا لايلتزم به القائل بالأعمّ ولا يساعده شيء من كلماتهم في الأدلّة والأجوبة كما لايخفى(٢).

جواب إشكال الشيخ الأعظم

وفيه أنّ القول بكون المسمّى هو القدر المشترك بين الزائد والناقص وهو جملة من

---

(١) هداية المسترشدين/١٠١.

(٢) التقريرات/٦.

الأجزاء اللازمة في لصّلوة بنحو الإبهام بمقدار يصدق عنوان الصلاة عليه عرفاً يكون معقولاً كما مرّ في معظم الأجزاء. إذ إشكال تبادل الأجزاء في الماهيّة يرد فيما إذا لوحظت الأجزاء معيّنة لامبهمة فكلّ جملة من الأجزاء تكون حينئذ من مصاديق ماهيّة الصلاة.

ولعلّ وجه تشبيه ذلك بالأعلام من جهة أنّ الواضع قد يصرّح بأنّ الوضع للجامع وقد لايصرّح ولكن المعلوم من وضعه هو ذلك. ومن القسم الثاني وضع ألفاظ العبادات والأعلام إذ الواضع وإن وضع اللفظ بإزاء المركّب التامّ والخاصّ ولكن مقصوده في الحقيقة هو الوضع لجملة أجزاء مبهمة من الأجزاء الصلاتية واستعمل اللّفظ في الخاص من باب أنّه أحد مصاديق المعنى فبرؤية المركّب الخاصّ انتقل إلى العامّ ووضع اللفظ بإزائه واستعمل في الخاصّ من باب أحد المصاديق فلايلزم من ذلك الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ. كما أنّ وضع العَلَم لمجموعة البدن والروح الذي له مشخّصات ثابتة كالابنيّة لفلان يكون كذلك إذ الهيأة الموجودة حال الاسم لادخالة له وإلاّ لما صدق عليه الاسم بعد تغييره بالحالات المختلفة مع أنّا نرى بالوجدان صدق الاسم عليه في جميع الحالات ومن ذلك يظهر أنّ الموضوع للعَلَم هو الروح المخصوص وبدن مّا بنحو الإبهام وحيث كان الخارجيّات متعيّنات فالموضوع للأعلام ليس الوجود الخاصّ المتعيّن الخارجيّ بل هو ماهيّته الشخصيّة التي تكون معلومة وممتازة من سائر الماهيّات ومبهمة من جهة حالاتها ولذا صدق الاسم على الماهيّة الشخصيّة ولو تلبّس بالوجود الذهنيّ أو البرزخيّ مع أنّ الخصوصيّات الوجوديّة متغايرة وإنّما الثابت هو الماهيّة الشخصيّة مع بدن مّا. وهكذا في المقام.

ولذلك قال أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ إنّ المقصود من تنظير المقام بالأعلام هو أنّ اللفظ في الأعلام كما وضع للمعنى المبهم من روح متعيّن خاصّ وبدن مّا كذلك لفظ العبادة وضع لجملة من الأجزاء المعلومة الخاصّة مع الإبهام من جهة عددها وهيأتها.

ولعلّ إليه يؤول ما في نهاية الدراية من أنّ ظنّي أنّ وضع الأعلام على حدّ ما ذكرناه سابقاً من الوضع لهذه الهويّة الممتازة عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات.(١)

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص والتشخّص إنّما يكون بالوجود الخاصّ ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً وإن تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيّات فكما لايضرّ اختلافها في التشخّص (الشخص) لايضرّ اختلافها في التسمية وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات. ولايكاد يكون موضوعاً له إلاّ ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرّقاتها كما عرفت في الصحيح منها.(٢)

وفيه أنّه إن أراد أنّ الوجود الخارجيّ المتعيّن الخاصّ موضوع له للأعلام ففيه أنّ بالتغيير وتبدّل الحال لابقاء للموضوع له مع أنّا نرى بقاء الموضوع له في أيّ تقدير وحال و إن أريد أنّ الوجود الخارجيّ المبهم هو الموضوع له ففيه أنّ الخارجيّات متعيّنات فلا وجود للمبهم في الخارج فلابدّ من أن يقال أنّ الهويّة المتشخصّة والماهيّة المتعيّنة عن سائر الهويّات مع الإبهام من سائر الجهات هي الموضوع له وهي صادقة في جميع الحالات وأنحاء الوجودات من الوجود الخارجيّ والذهنيّ والبرزخيّ وسرّ ذلك هو أنّ أخذ الإبهام فيها وأخذ الإبهام في الماهيّات الذهنيّة لا محذور فيه وتشبيه ألفاظ العبادات مع صدقها في جميع الحالات بالأعلام لابأس به لأخذ الإبهام في كليهما كما لايخفى.

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٦٦.

(٢) الكفاية ١/ ٤٠.

إشكال الإحالة إلى المجهول

فتحصّل أنّه لا إشكال في هذا التصوير إلاّ أن يقال أنّه إحالة إلى المجهول فإنّ أخذ جملة من الأجزاء من دون ذكر أشخاصها أوتقييدها بالأركان أوالقلّة أوالكثرة كالمعظم غير معلوم المراد ولذا استشكل عليه في هداية المسترشدين بقوله: ويشكل ذلك أيضاً مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لامعيار حينئذٍ لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه إلى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار وأمّا قبله فلا يكاد يتعيّن الموضوع له أوالمستعمل فيه بوجه لعدم إمكان الإحالة إلى العرف حينئذٍ بل لايكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح والفاسد عندنا.(١)

جواب الإشكال المذكور

يمكن أن يقال انّ الموضوع له معلوم بحسب المفهوم وهو جملة من الأجزاء التي مع وجودها يصدق لفظ الصّلوة عليها عرفاً والإحالة في المصداق لا في المفهوم إذ المعنى المذكور معلوم بخلاف المصداق فإنّه يختلف باختلاف الأحوال والمرجع فيه هو العرف.

إشكال الدور

واستشكل عليه بأنّ حوالة تعيينه إلى عرف المتشرّعة مستلزمة للدور لتوقّف تعيين ما اعتبره الشارع في التسمية على عرف المتشرّعة وتوقّف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم إذ لم يكن الأمر موكولاً إليهم وبعبارة أُخرى أنّ الصدق العرفيّ تابع لوجود المسمّى في الواقع ومقام الثبوت فلايعقل أن يكون وجود المسمّى في الواقع ونفس الأمر تابعاً للصدق العرفيّ.

جواب الميرزا الشيرازيّ

وأُجيب عنه في تقريرات الميرزا الشيرازيّ بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه

---

(١) هداية المسترشدين /١٠١.

الاسم عرفاً على أن يكون الصدق العرفيّ كاشفاً لا عنواناً حتّى يلزم الدور فالحوالة في الحقيقة على الشرع نظير حوالة اللغات على العرف مع توقيفيّتها فكما يكون العرف مرآة للغة فكذلك عرف أهل الشرع يكون مرآة للاصطلاح الشارع.[١]

ولقد أفاد وأجاد وحاصله أنّ الدور المحال هو ما إذا توقّف كلّ واحد في الثبوت على الآخر وفي المقام ليس كذلك لأنّ الصدق العرفيّ تابع لوجود المسمّى في الواقع ومقام الثبوت ولكن وجود المسمّى في الواقع ونفس الأمر لايتوقّف عليه إذ ثبوته بالوضع لابشيء آخر نعم يتوقّف إثباته خارجاً على الصدق العرفيّ. فاختلف الطرفان فلايلزم الدور من أن يكون الفهم العرفيّ كاشفاً عن تحقّق المسمّى.

ثمّ إنّ إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل كمايظهر من المحاضرات خلاف ظاهر كلماتهم فإنّ جملة من الأجزاء أعمّ من معظم الأجزاء اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّهما وإن كانا مختلفين عنواناً ولكنّهما متّحدان مصداقاً فإنّ العرف لايفهم صدق الصلاة في الخارج إلاّ إذا وجد معظم الأجزاء فافهم.

الوجه الرابع:

و هو أنّ حال ألفاظ العبادات كحال أسامي المعاجين قال في الكفاية في تقريبه أنّ ماوضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء والشرائط إلاّ أنّ العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد فلايكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكّاكيّ في الاستعارة بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أودفعات من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة للأُنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أوالمشاركة

---

(١) تقريرات الميرزا١/٣٢٣.

في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة حيث يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهمّ أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

أورد عليه في الكفاية بأنّه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين وسائر المركّبات الخارجيّة ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركّباً خاصّاً ولايكاد يتمّ في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أُخرى كما لايخفى فتدبّر جيّداً.

و فيه كما قال أستاذنا المحقّق الداماد أنّه يمكن تصوير الوضع ابتداءً في المركّبات الشرعيّة أيضاً بأن يوضع اللفظ ابتداءً لفرد من الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء والشرائط كصلاة الحاضر المختار السالم ثمّ يستعمل في الصحاح الباقية وغيرها من الصلوات الباطلة بلحاظ وحدة الأثر أو المشاكلة تنزيلاً لها منزلة الكامل ومن المعلوم أنّ الفرد المذكور من الصحيح التامّ غير متبدّل ومشخّص كالمركّبات الخارجيّة ويمكن أيضاً أن يوضع اللفظ ابتداءً لماهيّة تامّ الأجزاء والشرائط ثمّ يستعمل في الفاسد بعلاقة المشاكلة والمشابهة المذكورة وفي كلتا الصورتين أيضاً لايرد إشكال صاحب الكفاية حيث أنّ اللفظ وضع ابتداءً للمركّب الخاصّ سواء كان هو الفرد من الصحيح أو ماهيّة الصحيح لأن الفرد كالماهيّة معيّن والفرد ثابت كما أنّ الماهيّة بما هي ماهيّة غير متبدّل وإنّما أفراد الصحيح متبادلة بحسب اختلاف الأحوال إذ في كلّ فرد يصدق عليه أنّه تامّ الأجزاء والشرائط وهو كاشف عن تشخّص المعنى وثباته.

نعم الأولى أن يقال في ردّ هذا التصوير بأنّ ذلك مستلزم للاشتراك اللفظيّ لأنّ اللفظ بعد صيرورته حقيقة في الفاقد كالواجد يكون مشتركاً لفظيّاً بين الصحيحة والفاسدة لامشتركاً معنويّاً و هو ممّا لايلتزم به الأعمّيّ فلايمكن أن يكون هذا التصوير تصويراً لما ذهب إليه الأعمّيّ كما لايخفى.

ويقرب منه ما في نهاية الدراية من أنّ مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيحيّ لابيان الجامع للأعمّيّ فلايرد عليه غير ما يرد على الصحيحيّ نعم يمكن أن يورد عليه بمنافاته لغرض الأعمّيّ على أيّ حال إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيّن كان الظهور الاستعماليّ في الصحيح حجّة فالأعمّيّ كالصحيحيّ ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظيّ والالتزام بمجرّد المعنى الصحيحيّ مع أنّه أولى بالصدق باطل.(١)

حاصله أنّ الأعمّيّ في كلتا الصورتين من تحقّق الظهور وعدمه لايصل إلى الجامع بين الصحيح والفاسد فهذا الوجه لايفيد بحاله على جميع التقادير.

الوجه الخامس:

و هو أنّ حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان و تصويره كما في الكفاية أن تكون ألفاظ العبادات حالها حال أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال والحقّة والوزنة إلى غير ذلك ممّا لاشبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص أوأنّه وإن خصّ به أوّلاً إلاّ أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنّهما منه قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة فلايكون هناك مايلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ فتدبّر جيّداً.

وفيه ما مرّ من أنّ الفرد الصحيح أوالماهية الصحيحة غير متبدّلين فيمكن أن يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه. فالأولى هو أن يقال في جواب هذا التصوير أنّه

---

(١) نهاية الدراية ١/٦٧.

إن لاحظ الواضع الفرد الصحيح ووضع اللفظ بإزائه ثمّ استعمل اللفظ في غيره بعناية حتّى يتحقّق الانس فلافرق بينه وبين الوجه الرابع فيرد عليه ما أُورد عليه وهكذا إن لاحظ ماهيّة الصحيح ووضع اللفظ بإزائها ثمّ استعمل اللفظ في غيرها من الصلوات الباطلة بعناية حتّى يتحقّق الانس بين اللفظ والمستعمل فيه.

وأمّا إن أُريد بهذا الوجه هو أنّا إذا رأينا أنّ اللفظ حقيقة في الزائد والناقص في الجملة أيضاً ككونه حقيقة في المقدار الخاصّ نكشف عن كون اللفظ حقيقة في الأعمّ لا في خصوص المقدار الخاصّ كما أُشير إليه بقوله: فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص. ففيه: أوّلا: أنّ كون اللفظ حقيقة في غير المقدار الخاصّ من الزائد والناقص في الجملة ممنوع بل هو مستعمل فيها مسامحة ويشهد له هو مداقّة الناس في المقادير والأوزان إذا كان الموزون من الذهب والفضّة وغيرهما من الأشياء النفيسة و ثانياً: أنّ استعمال اللفظ فيها بنحو الحقيقة كاستعماله في المقدار الخاصّ يمكن أن يكون من باب الاشتراك اللفظيّ فلايكون ذلك كاشفاً عن وضع اللفظ للأعمّ. وثالثاً: أنّ المسلّم في أمثال المقادير والأوزان صدقها على الناقص بيسير لاعلى الناقص بكثير كما فيا نحن فيه فالدليل على فرض الصحّة أخصّ من المدّعى كما صرّح به المحقّق الإصفهانيّ﵀ في تعليقته على الكفاية.[1]

فتحصّل من جميع ما تقدّم إمكان تصوير الجامع على القول الأعمّيّ بالوجه الأوّل.

الجهة الثامنة في عموميّة الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات:

ولا يخفى أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامّين

(١) نفس المصدر.

واحتمال كون الموضوع له خاصّاً بنحو الاشتراك اللّفظيّ أوبنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بعيد من جهات:

أحدها: أنّ الصحيحيّ والأعمّيّ لايلتزمان بالاشتراك اللفظيّ ولابنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بعد ذهابهم إلى تصوير الجامع.

ثانيها: هو أنّه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال لفظ الصلاة و الصوم في الجامع في مثل «الصلاة تنهى عن الفحشاء» و «الصلاة معراج المؤمن». و «عمود الدين» و «الصوم جنّة من النار» مجازاً مع أن استعماله جائز بالوجدان ولايحتاج إلى عناية حتّى يكون مجازاً.

نعم مقتضى بعض الوجوه المتقدّمة كالوجه الرابع والخامس المذكورين لتصوير الجامع هو تعدّد الأوضاع غاية الأمر أنّها ملفّقة من أوضاع تعيينيّة وتعيّنيّة.

قال في نهاية النهاية: واحتماله ليس بذلك البعيد بل قريب جدّاً فتكون الاستعمالات التي أشار إليها المصنّف من باب عموم الاشتراك ولايبعد في ذلك. انتهى[(١)]

ولكن قد عرفت سابقاً أنّ لازم تعدّد الأوضاع هو الاشتراك اللفظيّ والأعمّيّ لايلتزم بذلك.

الجهة التاسعة في ثمرة النزاع:

ولا يذهب عليك أنّ ثمرة النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ وعدم جواز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع الشكّ في جزئيّة شيء أوشرطيّته لأنّ مرجع الشكّ في جزئيّة شيء أوشرطيّته إلى الشكّ في وجود ماله

(١) نفس المصدر ١/ ٤٠.

المدخليّة في قوام الموضوع له. ومع أول الشكّ إلى الشكّ في وجـود المـقوّم لايجـوز التمسّك بالإطلاق في مورد المشكوك لأنّه تمسّك به في الشبهات الموضوعيّة والتمسّك بالعامّ أوالمطلق في الشبهات الموضوعيّة باطل لأنّ التمسّك بالإطلاق أوالعموم فيما إذا انحفظ نفس المتعلّق وتعلّق الشكّ بما هو خارج عن قوامه و في المقام كلّ شيء شكّ في جزئيّته أوشرطيّته يؤول إلى الشكّ في مدخليّته في الصحيح وليس خارجاً عن قوامه كمالايخفى.

هذا بخلاف قول الأعمّي فإنّه يجوز له التمسّك بالإطلاق الذاتيّ فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل في انحفاظ الذات بعد تماميّة مقدّمات الحكمة لأنّ مع انحفاظ الذات يكون الشكّ فيما يكون خارجاً عن قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطـلاق في نـاحية المتعلّق.

ثمّ إنّ مع جريان أصالة الإطلاق لامـورد لجـريان أصـالة البرائـة لأنّ أصـالة الإطلاق من الأصول اللفظيّة والأمارات. ولامجال للأصول العمليّة فياجرت أمـارة من الأمارات كماهو واضح.

وبالجملة هذه ثمرة هامّة تنفع للمستنبط في جميع موارد الشكّ فيا يكون خارجاً عن قوام المتعلّقات.

ولذلك قال أستاذنا المحقّق الداماد‎؛ لايذهب عليك أنّ للقول بالأعمّ نتيجة مهمّة في أبواب الفقه حيث يجوز له التمسّك بالإطلاقات وإجراء الحكم في الفاسد كـجواز اقتداء أحد المجتهدين أوالمقلّدين للمجتهدين المختلفين في الفتوى بالآخر مـع العـلم ببطلان صلاته أخذاً بإطلاق أدلّة جواز الاقتداء بـصلاة الغـير والقـول بـانصراف الإطلاق إلى الصلاة الصحيحة كماترى في المقام مع القول بالأعمّ كما لايخفى.

هنا إشكالات

أحدها: أنّه لاثمرة بين القولين لأنّ مـاهيّة العـبادات مجـهولة عـند أهـل العـرف

والمحاورات لأنّها من المخترعات الشرعيّة ولاسبيل للعرف إلى فهم أجزائها وشرائطها وموانعها فقبل بيان حقيقتها بوسيلة الشارع لا معنى للتمسّك بإطلاقها لأنّ المفروض أنّها مهملة من حيث المعنى والخصوصيّات. هذا مضافاً إلى أنّ الأدلّة العامّة كلّها وردت في مقام أصل التشريع وبعد بيان الشارع لحقيقتها يصحّ التمسّك بالإطلاق المقاميّ على القولين فإنّ الصحيحيّ كالأعمّيّ يقول عند الشكّ في جزئيّة شيء أوشرطيّته لو كان المشكوك جزءاً أوشرطاً لذكره الشارع عند بيان الحقيقة وحيث لم يذكره فلايكون له مدخليّة في الواجب فيجوز حينئذ الأخذ بالإطلاق المقاميّ على القولين فلاثمرة في النزاع.

وفيه أوّلاً: إنّا لانسلّم عدم ورود الإطلاقات في الكتاب والسنّة والقول بعدم ورود الإطلاقات في جميع أبواب العبادات رجم بالغيب ولذلك قال سيّدنا الإمام‌ؒ في تهذيب الأصول: كيف ينكر الفقيه المتتبع في الأبواب وجود الإطلاق فيها وكيف يرتضي المجيب رمي الأكابر بصرف العمر فيما لاطائل تحته. انتهى. ألا ترى أنّ كلّ جزء من أجزاء الصلاة كالتشهّد والركوع والسجود ورد فيه إطلاق لفظيّ كقوله‌ﷺ: يتشهّد أويركع أويسجد و هكذا. فلو شكّ في اعتبار أمر زائد على نفس هذه العناوين كالتوالي أوالطمأنينة أوغير ذلك يجوز الأخذ بالإطلاق الذاتيّ للأعمّيّ وهكذا الأمر في أجزاء غير الصلاة كالحجّ كما لايخفى.

قال في منتهى الأُصول: وأمّا إجمالها وعدم فهم شيء منها قبل صدور البيان من قبل الشارع وإن كان صحيحاً ولكن بعد ما صدر بيان من قبل الشارع بالنسبة إلى عدّة من الأجزاء والشرائط والموانع بحيث يصدق عليه لفظ الصلاة مثلاً بناء على الأعمّ ولم نحرز كون دليل المبيّن في مقام بيان تمام ماله مدخليّة في الصلاة مثلاً حتّى يمكن التمسّك بإطلاقه المقاميّ ففي مثل هذا المورد يمكن التمسّك بالأدلّة العامّة أي

الألفاظ الموضوعة للماهيّات المخترعة.(١)

وفيه أنّ مع تسليم عدم الإطلاق في الأدلّة العامّة في المخترعات الشرعيّة كيف يمكن التمسّك بإطلاق الأدلّة العامّة بعد ورود إطلاقات في ناحية الأجزاء بل الصحيح هو ما ذكرناه من جواز التمسّك بإطلاق ماورد في ناحية الأجزاء كما لايخفى. نعم لو أراد إمكان ورود أدلّة عامّة تشتمل على ألفاظ العبادات لبيان أمر كالاقتداء أوحكم آخر بعد بيان حقيقة العبادة لصحّ ما أفاده، نحو ماورد في جواز اقتداء أحد المجتهدين على الآخر مع العلم بفساد صلاته فإنّه يمكن للأعمّيّ الحكم بصحّته قضاء لإطلاق الصلاة على صلاة الإمام ولو مع العلم بفسادها أونحو ماورد في جواز صلاة الرّجل وعدمه مع تقدّم المرأة في الصلاة فإنّه على الأعمّ تكون صلاة الرجل خلف امرأة تصلّي منهيّة عنها بماورد من أنّه لاتصلّ خلف امرأة تصلّي ولو مع العلم بالفساد بخلاف الصّحيحي فإنّ صلاة الرجل ليست بمنهيّة لو علم بفساد صلاة المرأة.

بل يمكن القول بوجود الإطلاق في الأدلّة العامّة الأوّليّة في المخترعات الشرعيّة إذا كانت لها سابقة في الأمم السابقة كالصوم فإنّ العبادة كالصوم حينئذٍ يكون كالمعاملات الرائجة في الأقوام والملل فكما أنّ للأدلّة العامّة في المعاملات إطلاقاً إمضائيّاً، فكذلك يكون للأدلّة العامّة الواردة في هذه العبادات إطلاق إمضائيّ. وإن زاد أونقص فيها بحسب الشرع الإسلام. فيجوز التمسّك بالإطلاق المذكور الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته. ولذلك قال في المحاضرات: فإنّ من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب وهو في مقام البيان كقوله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم. فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كفّ النّفس عن الأكل والشرب وهو معناه اللغويّ فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله تعالى:

---

(١) منتهى الأصول ١/٦٤ـ٦٥.

كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر. حيث لم يعتبر فيه سوى الكفّ عن الأكل والشرب عند تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود. نعم إنّ ذلك يختلف كيفيّة باختلاف الشرائع ولكن كلّ ذلك الاختلاف يرجع إلى الخارج عن ماهيّة الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكفّ عن عدّة أمور آخر أيضاً كالجماع والارتماس في الماء والكذب على اللّه تعالى وعلى رسوله ﷺ وعلى الأئمّة الأطهار ﷺ وإن لم يكن الكفّ عنها معتبراً في بقيّة الشرائع والأديان. وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهيّة قيداً وعدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: كتب عليكم الصيام... الآية. وبه يثبت عدم اعتباره. فحال الآية المباركة حال قوله تعالى: أحلّ اللّه البيع. وتجارة عن تراض. وماشا كلهما فكما أنّه لامانع من التمسّك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشكّ في اعتبار شيء فيها فكذلك لامانع من التمسّك بإطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشكّ في دخل شيء في صحّته شرعاً.(١)

نعم لو حصل من كثرة استعمال ألفاظ المخترعات الشرعيّة التي لها سابقة في الأمم السابقة في المرادات الشرعيّة الإسلاميّة أنس اللفظ بحيث يظهر لفظ العبادة في المرادات الشرعيّة عندنا فلا مجال للتمسّك بالإطلاق في دفع الشكّ عمّا يحتمل دخله في المرادات الشرعيّة عندنا بناء على قول الصحيحيّ لأول الشكّ المذكور إلى الشكّ في المقوّم كما لامجال للأخذ بالإطلاق بناء على قول الأعمّيّ لإجمال الأدلّة العامّة في المخترعات الشرعيّة عندنا.

وثانياً: بما في المحاضرات من أنّ الضابط للمسألة الأصوليّة إمكان وقوعها في

(١) المحاضرات ١/١٧٩.

طريق الاستنباط لافعليّته وهو موجود في هذه المسألة كمالايخفى.[١]

وثالثاً: بأنّ الإطلاق المقاميّ ربما لايتحقّق في بعض العبادات كما إذا أُحرز أجزائها من الأدلّة اللُّبيّة كالإجماعات، فلا إطلاق مقاميّ في البين حتّى يتمسّك به على القولين فلايصحّ دعوى وجود الإطلاق المقاميّ في جميع الموارد.

ورابعاً: بأنّه لو شكّ في جزء من الأجزاء الثابتة أنّه واجب أومستحبّ ليس للصحيحي أن يتمسّك بالإطلاق بخلاف الأعمّيّ كما صرّح به أُستاذنا المحقّق الداماد.

وممّا ذكر كلّه يظهر ما في المقالات حيث استشكل في الثمرة المذكورة. وقال: ذلك مبنيّ على كون الإطلاقات على الاعمّيّ في مقام البيان وإلاّ فلا بيان على الأعمّيّ أيضاً لأنّ المهمل بمنزلة المجمل كما لايخفى وحينئذٍ لايبقى ثمرة مهمّة في مثل هذه المسألة.[٢]

وثانيها: كما في نهاية الأُصول: أنّ التحقيق في المسألة أن يقال انّ وضع ألفاظ العبادات (كالصلاة والصوم ونحوهما لمهيّاتها) ليس بتعيين الشارع فإنّ سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع أفراد البشر وأرباب الملل حتّى في أعصار الجاهليّة أيضاً وكان هذه الألفاظ المخصوصة موضوعة بإزائها ومستعملة فيها كما عرفت تفصيل ذلك في مبحث الحقيقة الشرعيّة وعلى طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضاً غاية الأمر أنّه تصرّف في كيفيّتها وما يكون معتبراً فيها من الأجزاء والشرائط وبيّن ذلك بالعمل أوبتصريحات أُخر فهذه الألفاظ لم تستعمل في لسان الشارع إلاّ في نفس هذه المهيّات وهذا السنخ من العبادات المتداولة في جميع الأعصار

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مقالات الأُصول ١/٤٦.

بين جميع أرباب الملل. واعتبار القيود والخصوصيّات الفرديّة المعتبرة في شرع الإسلام إنّما ثبت بالأدلّة الأُخر وليس وضعها بتعيين الشارع حتّى يتوهّم كون الموضوع له خصوص ماصحّ عنده وكان واجداً لجميع ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط فتدبّر جيّداً.(١)

وعليه فيمكن الأخذ بإطلاق الخطابات في العبادات فيما إذا شكّ في جزئيّة شيء وشرطيّته ممّا لامدخليّة له في مسمّاها الصحيح في الأعصار السابقة وإن شكّ في دخالته في المأمور به الشرعيّ في زمان الإسلام فلا فرق حينئذٍ في الرجوع إلى الإطلاق بين القولين فلاثمرة.

وفيه أوّلاً: أنّه يمكن إن يقال أنّ مع ذلك يكون الفرق بين القولين موجوداً فإنّ حيطة الإطلاق بناء على قول الأعمّيّ أوسع من قول الصحيحى فإنّ حيطة الإطلاق على قول الصحيحيّ محدودة بحدود وجود ما اعتبر في العبادة في الأعصار السابقة بخلاف الأعمّيّ فإنّه يجرى الإطلاق ولو بالنسبة إلى مثل هذه الأُمور. نعم لافرق بينهما بالنسبة إلى ما شكّ في اعتباره بحسب الإسلام كما لايخفى.

وثانياً: أنّ الرجوع إلى ما تداول في الأعصار السابقة فيما إذا لم يثبت استعمال الشارع تلك الألفاظ تعييناً أوتعيّناً في الصلاة الجامعة للأجزاء أوالشرائط المعتبرة في شرعنا وإلاّ فبعد ظهور الألفاظ المذكورة في المعاني الشرعيّة لامجال للرجوع إلى ماتداول في الأعصار السابقة بأصالة الإطلاق وقد عرفت سابقاً في مبحث الحقيقة الشرعيّة تقوية القول بأنّ للاستعمالات الشرعيّة ظهوراً في الأجزاء والشرائط المعتبرة عندنا فراجع.

وثالثها: أنّ متعلّق الأوامر الشرعيّة ليس الحصّة الفاسدة ولا الجامع بينها وبين

---

(١) نهاية الأُصول ١/ ٤٩.

الحصّة الصحيحة ضرورة أنّ الشارع لايأمر بالحصّة الفاسدة أوالأعمّ منها وعليه فالأعمّيّ أيضاً كالصحيحيّ فإنّ المسمّى وإن كان عنده أعمّ ولكن بحسب أمر الشارع وإرادته يكون مقيّداً بالصحّة فإذا كان الفاسد خارجاً عن دائرة المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج وهو الصحيح فلايجوز التمسّك بالإطلاق أوالعامّ في الفرد المشكوك لأنّه تمسّك بالإطلاق أوالعامّ في الشبهة المصداقيّة كما لايجوز التمسّك بدليل الخاصّ المقيّد لإخراج الفاسد فإنّ التمسّك به تمسّك به في الشبهة الموضوعيّة ولافرق حينئذٍ بين القولين في عدم جواز التمسّك بالإطلاق أوالعامّ في الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته لأنّ صدق المتعلّق على الفاقد مشكوك على القولين كما لايخفى.

وفيه أنّ الشيخ﴿ره﴾ على المحكيّ عنه في التقريرات أجاب عنه: بأنّه ليس الفاسد خارجاً عن العموم بل ليس الخارج إلاّ فاسداً. وبعبارة ظاهرة: الفساد ليس عنواناً للأفراد الخارجة وإنّما هو وصف اعتباريّ منتزع من الأفراد بعد اتّصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف على خروجها والعموم حاكم بدخولها فلايتّصف بالفساد بل يجب اتّصافها بالصحّة إذ لامعنى للصحّة إلاّ هذا. وقد قرّرنا في محلّه جواز الرجوع بل وجوبه فيما إذا امتنع الوصف جعله عنواناً للعامّ أوللمخصّص كما في وصفي الصحّة والفساد وتوهّم تقييد المطلوب بالصحيحة ناشٍ عن عدم الفرق بين كون الصفة مأخوذة في موضوع الحكم وبين أن يكون لازماً مساوياً للموضوع فعلى الأوّل يجب إحرازه وعلى الثاني فما هو الموضوع بحكم اللفظ يلازم وجوده وجود لازمه وما ذكرنا بمكان من الظهور.[1]

حاصله أنّ تعنون المطلق أوالعامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح ولكنّه ليست الأفراد الخارجة عن الصلاة معنونة بالفساد حتّى تعنون المطلق أوالعامّ بضدّه وهو الصحّة إذ

(١) التقريرات /٨.

مثل قولهﷺ: لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب أوقولهﷺ: لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس. أوقولهﷺ: من زاد أونقص من صلاته فعليه الإعادة ونحوها، لاتفيد إلاّ خروج هذه الموارد من حقيقة الصلاة ومتعلّق الحكم. غايته أنّ المتعلّق المطلق متعنون بعدم هذه الموارد الخارجة. نعم هذه الموارد متعنونة بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونها فاسدة موقوف و مترتّب على خروجها. وعليه فخروجها لايوجب تعنون المطلق لأنّها في حال الإخراج والخروج لايعنون بالفساد حتّى يوجب تعنون المتعلّق بالصحّة وإن كان بعد اتّصاف الأفراد الخارجة بالفساد بعد الخروج ملازماً مساوياً للصحّة. وفرق بين كون الصفة مأخوذة في متعلّق الحكم وبين أن يكون لازماً مساوياً لمتعلّق الحكم إذ على الأوّل يجب إحرازه بخلاف الثاني بل يؤخذ بإطلاقه بعد صدقه على الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته ويحكم بدخوله في المتعلّق فبعد دخوله بالإطلاق يكون ملازماً للصحّة.

و لايخفى عليك أنّ هذا هو الجواب المحكم المتين قد صدر من أستاذ الكلّ في الكلّ وهو أولى ممّا في المحاضرات فإنّ فيه قصوراً حيث أنّ مجرّد تقسيم الصحّة بين معنى مطابقة المأتيّ به مع المأمور به وبين معنى تماميّة الأجزاء والشرائط والقول بعدم معقوليّة اتّصاف المتعلّق بالأوّل دون الثاني. والفرق بين صورة اتّصاف المتعلّق بالصحّة المذكورة وعدمه على الأعمّي.[1] لايوجب رفع الإشكال لأنّ القائل يقول: إنّ متعلّق الخطابات متعنون بضدّ الخاصّ الخارج فإذا كان الخارج معنوناً بالفساد وعدم التماميّة فالمتعلّق المطلق متعنون بالصحّة والتماميّة وصدق هذا المطلق على الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته مشكوك فالأعمّي أيضاً بعد كون متعلّق الخطابات عنده أيضاً مقيّداً بالصحّة وإن كان المسمّى عنده أعمّ لايتمكّن من الأخذ بإطلاق المتعلّق لأنّه

---

(١) المحاضرات ١/١٨١.

تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة فلايرفع الإشكال إلاّ بما أفاده الشيخ‏ على المحكيّ من أنّ الخارج ليس معنوناً بالفساد إلاّ بعد الخروج لاقبله أومقارناً له.

بل جواب الشيخ أولى وأوضح ممّا في تهذيب الأصول أيضاً حيث قال: ونقده ثالث من جانب آخر بأنّ المسمّى وإن كان أعمّ على الفرض إلاّ أنّ المأمور به هو الصحيح على القولين والأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ بالشبهة المصداقيّة. وأجاب عنه بقوله: وكيف اشتبه الأمر على الثالث إذا البعث لم يتعلّق بعنوان الصحيح أوما يلازمه بل تعلّق بنفس العناوين على الأعمّ فإذا ثبت كونها في مقام البيان أخذنا بإطلاقها ما لم يرد لها مقيّد ووجود قيد منفصل لايكشف عن بطلان الإطلاق الدائر بين الأدلّة كما لايخفى.(١)

و ذلك لأنّ المستشكل ادّعى تقييد الأعمّ بضدّ مايخرج منه من الصلوات الباطلة الفاسدة فمجرّد كون القيد المنفصل لايكشف عن بطلان الإطلاق الاستعماليّ لايكفي بعد كون القيد ولو كان منفصلاً كاشفاً عن تقييد المراد الجدّيّ و تعنونه بضدّ عنوان الخاصّ الخارج عنه ومع تعنون الأعمّ بضدّ عنوان الخاصّ وهو الصحيح فلايمكن التمسّك به في الفاقد لمايشكّ في جزئيّته أوشرطيّته. هذا مضافاً إلى وجود الفرق بين كون الصفة مأخوذة في المتعلّق وبين كونها لازماً مساوياً لمتعلّق الحكم كما مرّ تفصيله في كلام الشيخ‏.

وكيف كان فالإشكال المذكور غير وارد بعد كون المتعلّق غير معنون بالصحّة. هذا مضافاً إلى أنّ الاستعمالات الشرعيّة لاتنحصر بما إذا كانت مأموراً بها حتّى يقال إنّ المأمور به لايمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لايكون مأموراً به وعلى الأعمّيّ استعمل في

(١) تهذيب الأصول ١/ ٨١.

المعنى الأعمّ مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء بصلاة العادل فعلى الصحيح لايجوز الاقتداء إلاّ بمن أحرزت صحّة صلاته ولو بأصل. وعلى الأعمّ تصحّ الصلاة ولو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى فحينئذٍ أُخذ صلاة العادل موضوعاً لجواز الاقتداء به. فعلى الأعمّ استعمل لفظ الصلاة في صلاة العادل في الأعمّ ولايتعلّق به أمر حتّى يقال إنّ الشارع لايأمر بصلاة فاسدة. وهكذا إذاورد دليل على النهي عن صلاة الرجل بحذاء صلاة المرأة فعلى الصحيح استعمل في صلاة الصحيحة و على الأعمّ استعمل في الأعمّ فصلاة الرجل بحذاء صلاة المرأة تكون ممنوعة ولو مع العلم بفساد صلاة المرأة. وعليه فالإشكال المذكور على تقدير صحّته مختصّ بموارد الأمر لاغير كما لايخفى.

ورابعها: ما في تعليقة الإصفهانيّ‏ؒ من أنّ ظاهر شيخنا العلاّمة الأنصاريّ‏ؒ في ثمرة النزاع هو إجمال المسمّى على الصحيح وإمكان البيان على الأعمّ... إلى أن قال في الإيراد عليه: بل الذي ينبغي أن يورد عليه هو أنّ إجمال المسمّى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلاً لا إلى الوضع للصحيح وإلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضاً و إن كان مبيّناً من حيث الصدق. فجعل إجمال المسمّى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح كما أنّ إمكان البيان سواء أُريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان أوإمكان إحراز مقام البيان معناه سلب ضرورة الطرفين وهو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحالة أوالوجوب لا إلى الوضع للأعمّ ومنه ظهر حال جعل الثمرة الإجمال وعدمه. ثمّ قال: فالتحقيق في بيان الثمرة أنّه لاريب في أنّ إحراز الوضع للأعمّ بضميمة العلم بأنّ ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة يوجب العلم باتّحاد مفهوم الصلاة حقيقة مع هذا الفرد فيصحّ التمسّك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط ومن الواضح انتفاء العلم بالاتّحاد بانتفاء أحد جزئي العلّة وهو إحراز الوضع للأعمّ سواء أحرزنا الوضع للصحيح أولم نحرز شيئاً من الأمرين. فالشكّ في المسألة حاله حال

الصحيحيّ فاتّضح أنّ الأثر لإحراز الوضع للأعمّ وليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب وبالجملة فالغرض كلّه تأسيس أصل للتمسّك بالإطلاق وعدمه وهو مترتّب على هذا النهج.(١)

وفيه: أنّا سلّمنا أنّ مع إحراز الوضع للأعمّ مع العلم بمصداقيّة الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته يصحّ التمسّك بإطلاق الصلاة ودفع الشكّ عند اجتماع شرائط الإطلاق من إحراز مقدّمات الحكمة ولكن من المعلوم أنّ صحّة التمسّك بإطلاق الصلاة عند هذا الإحراز والعلم بالمصداقيّة من تبعات الوضع للأعمّ إذ لو لم يكن الوضع للأعمّ لم يتحقّق العلم باتّحاد هذا المصداق مع مفهوم الصلاة حتّى يصحّ التمسّك باطلاق الصلاة فإذا عرفت ذلك فلاإشكال فيما اعتبره الشيخ‏ﷺ من تخصيص إمكان البيان بالأعمّ لأنّ بالوضع للأعمّ يتحقّق هذا الإمكان دون الوضع للصحيح نعم فعليّة هذا الإمكان تتوقّف على إحراز هذا الوضع وعليه فللوضع للأعمّ تأثير كما لايخفى. هذا مضافاً إلى أنّ حديث الإجمال على التقديرين سواء وضع اللفظ بازاء الصحيح أووضع بازاء الأعمّ لايصحّ إلاّ على تقدير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وهو ممّا لايلتزم به الأعمّيّ والصحيحيّ وأمّا إذا قلنا بالوضع للجامع على التقديرين فلا إجمال لأنّ الموضوع له على تقدير الصحيح أوالأعمّ مفهوم جامع مبيّن فلا إجمال له كمفهوم التامّ من جهة الأجزاء و الشرائط على الصحيحيّ أومفهوم معظم الأجزاء أوالأركان الأربعة على الأعمّ وعليه فلا مورد لقوله: لا إلى الوضع للصحيح وإلاّ فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعمّ أيضاً. انتهى. نعم يرد على الشيخ‏ﷺ ما في نهاية النهاية من منع الإجمال المفهوميّ رأساً كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى.

وخامسها: ما في نهاية النهاية من منع تحقّق الإجمال رأساً حيث قال: إنّ إجمال

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٦٨ـ٦٧.

الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فإذا لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي بل لزوم الإجمال على هذا المبنى لايختصّ بالقول بالصحيح ويجري على القول بالأعمّ أيضاً. وأمّا على مختاره (صاحب الكفاية) من الوضع للجامع العامّ المشار إليه بالناهي عن الفحشاء فيكون الخطاب مبيّناً ويكون معنى صلّ: آت بالناهي عن الفحشاء. ولكن لايمكن التمسّك به عند الشكّ والتردّد بين الأقلّ والأكثر لإثبات وجوب الأقلّ لعدم إحراز الموضوع وعدم العلم بتحقّق مصداق ذلك الخطاب المبيّن. كما إذا قال أكرم العالم ولم يعلم أنّ زيداً عالم أم لا فإنّه لايتمسّك بما دلّ على حكم عنوان العالم لإثبات وجوب إكرامه حتّى على القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة كما هو واضح وبالجملة عدم التمسّك بعموم الحكم لعدم إحراز تحقّق الموضوع غير عدم التمسّك بالخطاب لإجماله. ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من الثمرة جزئيّ من جزئيّات ثمرة البحث وإلاّ فالثمرة في المقام على حدّ ثمرة النزاع السابق (الحقيقة الشرعيّة) تظهر في ألفاظ الواردة في لسان الشارع فتحمل على الصحيح على القول بالصحيح وعلى الأعمّ على القول بالأعمّ فإذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء بصلاة العادل فعلى الصحيح لايجوز الاقتداء إلاّ بمن أحرز صحّة صلاته ولو بأصل وعلى الأعمّ تصحّ الصلاة ولو خلف من علم فساد صلاته بعد إتيانه بالمسمّى.(١)

ولقد أفاد وأجاد حيث أنّ معنى الجامع سواء كان بسيطاً كما ذهب إليه صاحب الكفاية أومركّباً مبيّن ولا إجمال فيه ومجرّد عدم جواز التمسّك بعمومه فيما إذا لم يحرز تحقّق الموضوع لايوجب إجمال ذلك المفهوم وإلاّ فما من عامّ إلاّوله شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للشبهة الموضوعيّة مع أنّه كما ترى كما أنّ البحث عن

---

(١) نهاية النهاية ٤٠/١.

الوضع للصحيح أوالأعمّ يوجب حمل ألالفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح أوالأعمّ إن قلنا بالأعمّ وهذه الثمرة كحمل ألفاظ العبادات على المعاني الشرعيّة الذى يكون ثمرة للبحث عن الحقيقة الشرعيّة ولايختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّة حتّى يقال إنّ شمول اللفظ بالنسبة إلى الفاقد للأجزاء المشكوكة أو الشرائط المشكوكة فرع الإطلاق وهو محقّق على القول بالأعمّ دون الوضع للصحيح بل الحمل المذكور جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة لأحكام أُخر كجواز الاقتداء بصلاة الغير أوكالتخيير بين الحلق والتقصير لمن قد كان حجّ في السابق ونحوهما فإنّ لفظ الصلاة أوالحجّ في المثالين يحملان على الصحيح على القول بالصحيح أوعلى الأعمّ على القول بالأعمّ وعلى الثاني فلو علم المأموم فساد صلاة الإمام يجوز له الاقتداء به لصدق الصلاة على الفاسدة كما أنّ الحاجّ لو علم بفساد حجّه في العام الماضي كان له التخيير بين الحلق والتقصير لصدق الحجّ على الحجّ الفاسد وفي هذه الموارد ونظائرها لامجال للبحث عن الإجمال وإمكان البيان للعلم بالصحيح والفاسد بحسب الأدلّة فجعل حمل الألفاظ الواردة في الشريعة على الصحيح بناء على القول بالصحيح أوعلى الأعمّ بناء على القول بالأعمّ من الثمرة أولى من جعل الإجمال وإمكان البيان من الثمرة لكونه أخصّ. مضافاً إلى ما مرّ من منع الإجمال رأساً.

وجه اندراج المسألة في المسائل الأصوليّة

لايقال: إنّ ثمرة هذه المسألة ليست ثمرة مسألة أصوليّة بل هي من مبادئها من جهة أنّ البحث فيها في الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته والبحث الأُصوليّ هو البحث عن جواز التمسّك بالإطلاق وعدمه دون ثبوت الإطلاق وعدمه.(١)

(١) كما في المحاضرات ١/ ١٨٠.

فإنّه يقال: إنّ البحث هنا أيضاً في جواز حمل الألفاظ الشرعيّة أينا وقعت على الأعمّ أوعلى خصوص الصحيح وحيث أنّ العرف بنفسه لايعرف الموضوع له في أسامي العبادات بل يحتاج إلى مهارة أهل الفنّ فلابدّ من أن يبحث عنه في علم الأصول حتّى يظهر بعد البحث جواز حمل ألفاظ العبادات على الأعمّ أوخصوص الصحيح ولذلك قال أستاذنا المحقّق الداماد‏: يمكن القول بأنّ تشخيص الموضوع له لأسامي في العبادات على عهدة مهرة فنّ الأصول وإلاّ فالعرف لايصل يده إليه فحينئذٍ لامانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة.

ولا فرق بين وقوع هذه الألفاظ في كلام الشارع أوفي كلام المتشرّعة بل في كلام المتكلّم فيا إذا قصد معناه الشرعيّ و منه يظهر أنّ مسألة نذر إعطاء الدرهم لمن صلّى من إحدى موارد الحمل المذكور فإنّ بعد البحث عن تعيين الموضوع له في ألفاظ العبادة إن قلنا بأنّ الموضوع له هو الصحيح لايحصل البرّ في النذر أوالقسم إلاّ إذا كانت الصلوة صحيحة فإذا أعطى درهماً لمن صلّى صلاة صحيحة أوفي بنذره بخلاف ما إذا صلّى صلاة باطلة وإن قلنا بأنّ الموضوع له هو الأعمّ يحصل البرّ والوفاء بإعطاء الدرهم لمن صلّى ولو مع العلم بفساد صلاته.

لايقال: انّ وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفيّة والكمّيّة وأجنبيّ عن الوضع للصحيح أوالأعمّ.[1] لأنّا نقول: إنّما الفرض فيا إذا نوى المتكلّم النذر بإعطاء درهم لمن أتى بمسمّى لفظ الصلاة شرعاً.

لايقال: لارجحان في مثل هذا النذر. لأنّا نقول: ربما يقصد به تمرين الصبي على العبادة وتشويقه وهو راجح كما لايخفى.

وبالجملة مسألة النذر من موارد الثمرة المذكورة وهو جواز حمل الألفاظ الشرعيّة

(١) نفس المصدر ١٨٢/١.

على الأعمّ أوعلى خصوص الصحيحة.

وممّا ذكر يظهر أنّ نتيجة هذه المسألة كمسألة حقيقة الشرعيّة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة فإذا اخترنا أنّ الموضوع له هو الصحيح أوالأعمّ و وردت ألفاظ العبادات في متعلّق الأوامر أوفي موضوع أحكام أخر نقول هذه من ألفاظ العبادات وحيث أنّها موضوعة لخصوص الصحيح فدلولها خصوص الصحيح أوحيث أنّها موضوعة للأعمّ فدلولها هو الأعمّ فيجوز حملها على المختار من الصحيح أوالأعمّ فلاتغفل. إذا عرفت الجهات المذكورة حان الوقت لملاحظة أدلّة القولين.

أدلّة الصحيحيّ:

ذهب جماعة على المحكيّ في هداية المسترشدين من الخاصّة والعامّة إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة منها. فن الخاصّة السيد والشيخ في ظاهر المحكيّ عنهما والعلاّمة في ظاهر موضع من النهاية والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيدان في القواعد والمسالك. ومن العامّة أبوالحسين البصريّ وعبدالجبّار والآمديّ والحاجبيّ وحكاه الاسنويّ عن الأكثرين.[١] وكيف كان فقد استدلّ له بوجوه:

الأوّل: التبادر قال في الهداية: ألا ترى أنك اذا قلت: صلّيت الصبح أو صمتُ الجمعة أو توضّأتُ أو اغتسلتُ، لم ينصرف إلاّ إلى الصحيح ولايحمل على الفاسدة إلاّ بالقرينة وذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة. وممّا يوضح ذلك أنّ المتشرّعة إنّما يحكمون بكون الصلاة وغيرها من الألفاظ المذكورة عبارة عن الأمور الراجحة والعبادات المطلوبة للّه تعالى ولايجعلونها أسامي لما يعمّ الطاعة والمعصية وقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الأغلب فيها معصية، بل لايمكن عدّها مطلقاً من

(١) هداية المسترشدين/ ١٠٠.

الطاعات اصلاً إذ لايتعلّق الأمر حينئذٍ بما هو مفهوم الصلاة مثلاً وإنّما يتعلّق ببعض انواعها خاصّة.(١)

وقال في الكفاية: ولامنافاة بين دعوى التبادر وبين كون الألفاظ الموضوعة للعبادات على قول الصحيحيّ مجملات بحيث لايمكن الأخذ بإطلاقها في الفاقد لما يشكّ في جزئيّته أوشرطيّته فإنّ المنافات تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا القول مبيّنة بوجه من الوجوه مع أنّك عرفت كونها مبيّنة بخواصّها وآثارها ككونها ناهية عن الفحشاء أو وسيلة للمعراج.

وفيه منع:

وذلك لما في تهذيب الأصول من أنّ التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ وحاقّه ولامعنى لتبادر شيء لم يوضع له اللفظ والانتقال إلى اللوازم الذهنيّة أو الخارجيّة الدائميّة أو الاتفاقيّة إنّما هو بعد تبادر أصل المعنى لأجل الانس وغيره فإذا كان الموضوع له ماهيّة بسيطة مجهولة إلاّ من ناحية بعض العناوين المتأخّرة ككونها ناهية عن المنكر أوقربان كلّ تقيّ، فإنّه أثر وجود الصلاة لاأثر ماهيّتها فلابدّ لمدّعي التبادر أن يدّعي تبادر نفس المعنى مقدّماً على فهم تلك العناوين وعند ذلك لايعقل أن تكون تلك العناوين معرّفة للمعنى في ظرف التبادر لتأخّر رتبتها عنه أمّا بمرتبتين أو بمرتبة واحدة وعلى هذا يبقى الموضوع له مجهول العنوان والحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات و إن كان معروف العنوان وواضح الحقيقة في رتبتين بعده.(٢)

ومراده من التأخّر بمرتبتين أو مرتبة واحدة (كما صرّح به) هو أنّ اللوازم المذكورة للصلاة من لوازم وجود الصلاة ومن المعلوم أنّ وجود الصلاة متأخّر عن الصلاة

(١) نفس المصدر/١٠١.

(٢) تهذيب الأصول ١/ ٨٢.

بمرتبة ولوازم وجود الصلاة متأخّر عن الصلاة بمرتبتين وأمّا احتمال تأخّرها بمرتبة فهو من جهة فرض كون الآثار من عوارض الماهيّة أولوازمها فإنّها في ذلك الفرض متأخّرة عن الصلاة بمرتبة كما لايخفى.

وكيف كان حاصله أنّ هويّة الصلاة مجهولة ومع كونها مجهولة لايمكن دعوى التبادر في تلك المرتبة وتعريف الصلاة بالمعاليل والآثار لايوجب تعريفها في مرتبة الذات ومن المعلوم أنّ التبادر مربوط بمرحلة الذات وهذا الاشكال ممكن الدفع بما في تهذيب الأصول أيضاً من أنّه لايلزم تصوّر الجامع تفصيلاً و العلم بحقيقة بل يكفي تصوّره إجمالاً و ارتكازاً فعند ذلك يسوق للصحيحيّ أن يدّعي أنّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لاينطبق إلاّ على الأفراد الصحيحة فلايكون معنى الصلاة مبهماً و مجهولاً في ظرف التبادر[1].

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور يرد على مثل صاحب الكفاية حيث ذهب إلى جامع بسيط يعرف بالآثار والمعاليل وأمّا الجامع المركّب كماهيّة هيأة الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط فلايرد عليه هذا الإشكال لإمكان دعوى تبادره في مرحلة الذات والمعنى.

إشكال صاحب هداية المسترشدين

نعم يرد عليه ماحكاه في هداية المسترشدين و حاصله: أنّه ليس كلّ تبادر أمارة على الحقيقة بل ما لايكون لغير اللفظ فيه مدخليّة فإنّ سبق المعنى من اللفظ بمجرّد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الأمور الخارجيّة معه دلّ ذلك على خصوص الوضع له وأمّا إذا انضمّ إليه شيء آخر أواحتمل إنضمام شيء آخر إليه احتمالاً متساوياً لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقة فيه إذ لاملازمة بين الفهم المذكور

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ٨٤

والوضع. ألا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقات وغيرها اذا أطلقت ليس إلاّ الصحيحة مع أنّها تكون موضوعة للأعمّ فكذلك الحال في التبادر الحاصل من الفاظ العبادات فإنّ الظاهر أنّ التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد. ودعوي أنّ الأصل في كلّ تبادر هو ان يكون مستنداً إلى نفس اللفظ لا إلى شيء آخر ممنوعة. والقول بجريان أصالة عدم ضميمة شيء آخر إلى اللفظ في حصول التبادر معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ في إفادته. على أنّ الأصل المذكور لاحجّية له فيه في أمثال هذه المقامات إلاّ من جهة كونها تفيد الظنّ دون التعبّد فإن أفاد ذلك فلا كلام ولكن الكلام في إفادته ذلك في المقام وهي ممنوعة إن لم نقل بكون المظنون خلافه ويشهد له أيضاً أنّه لو كان التبادر هنا ناشئاً من الوضع لكان ذلك منساقاً الى الذهن في سائر المقامات وليس كذلك ألا ترى أنّك إذا قلت: رأيتُ فلانا يصلّي أو جماعة يُصلّون لم يدلّ اللفظ على كون ما وقع هو الصلاة الصحيحة ولذا صحّ بعد هذه الحكاية إن تقول إنّ فلاناً لايصلّي صلاة صحيحة ولايصح ان تقول إنّ فلاناً لايصلّي. فإنّ الثاني محكوم بالكذب فصورة تقيّد الصلاة بالصحّة يوجب صدق الخبر فيما إذا كانت أعماله المذكورة فاسدة بخلاف الثاني، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاة المطلقة هو الأعمّ من الصحيح وإلاّ فان كانت تلك الألفاظ منساقة إلى خصوص الصحيحة لم يكن فرق بين الإطلاق والتقييد بل الاخبار بأنّ فلاناً لايصلّي كذب سواء قيّده بالصحيح ام لم يقيّده فإنّ المراد منه واحد وهو الصلاة الصحيحة فظهر من جميع ما ذكر أنّ التبادر المدّعى ليس من جهة الوضع وإنّما هو من جهة قضاء خصوص المقام أو ظهور الإطلاق فيه في بعض المقامات.[1]

(١) هداية المسترشدين/١٠٢.

دفع الإشكال بالأخذ بظاهر الحال

أجاب عنه في الهداية بأنّ مجرّد احتمال كون التبادر المذكور ناشئاً من الخارج غير رافع للاستدلال إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثاً على المنع من الأخذ بالظاهر في مباحث الألفاظ لانسدّ إثبات الأوضاع بالتبادر أوغيره في سائر المقامات. وظاهر الحال هنا استناد التبادر إلى نفس اللفظ إذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحّة إذ الفاسدة أكثر منها أو كثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها إذ قلّة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهر لإطلاقها كثيراً على الفاسدة أيضاً ولا من جهة انصراف المطلق إلى الفرد الكامل وإلاّ لانصرفت إلى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات ومن البيّن خلافه.(١)

عدم صحّة رفع المذكور

وفيه اوّلاً: أنّ انسداد إثبات الأوضاع بالتبادر أوغيره لو كان الاحتمال المذكور باعثاً على المنع، ممنوع لكثرة موارد العلم بكون التبادر أوغيره مستنداً إلى حاقّ اللفظ ألا ترى أنّ ألفاظ أسماء الأجناس كالماء والخبز واللبن والجبن وغيرها متبادرة معناها ولا احتمال لاستناد التبادر فيها إلى غير حاقّ اللفظ كما لايخفى.

وثانياً: أنّ التبادر من نفس اللفظ يمكن أن يكون ناشئاً من جهة القرينة العامّة أوالدوالّ الأُخرى كتعلّق الأوامر بألفاظ العبادة فإنّ مع وجود هذه القرينة لايتبادر منها إلاّ الصحيحة منها. إذ الشارع لايأمر ولايطلب إلاّ الصحيحة فبهذه القرينة كلّ ما يطلق عليه المتعلّق بسبب كونه واجداً للأجزاء والشرائط المطلوبة فهو صحيح كما أنّ كل ما خرج عن المتعلّق بسبب فقدان بعض الأجزاء والشرائط فهو فاسد بنحو ما مرّ

(١) نفس المصدر.

في كلام الشيخ﵀ في التقريرات فراجع. وعليه فلاوجه لحصر منشأ استناد التبادر إلى نفس اللفظ في الجهات الثلاثة المذكورة في كلامه لاحتمال أن يكون التبادر ناشئاً من جهة أُخرى نظير التبادر في العقود والمعاملات كالبيع والإجارة والمزارعة والمساقات مع أنّها موضوعة للأعمّ ومن المعلوم أنّه ليس إلاّ من جهة تعدّد الدال والمدلول وكم له من نظير.

و ثالثاً: أنّ الحكم بكون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ بمجرّد الظنّ بذلك وقيام ظاهر الحال لا دليل عليه، نعم لو كان الشكّ في وجود القرينة يمكن أن يقال كما مرّ في بحث التبادر: إنّ بناء العقلاء على نفي الاحتمال المذكور بأصالة عدم القرينة، خلافاً لصاحب الكفاية، لأنّ المستعلمين لايتوقّفون عند تعلّم اللغات من المستعملين من أهل المحاورة باحتمال كون التبادر ناشئاً من غير اللفظ كما لايخفى. والأُصل حيث كان من الأُصول اللفظيّة يدلّ على أنّ التبادر من حاقّ اللفظ. لايقال: إنّ أصالة عدم القرينة معارضة مع أصالة عدم استقلال اللفظ في إفادة المعنى. لأنّا نقول: لابناء على أصالة عدم استقلال اللفظ و إنّما البناء على عدم القرينة. و عليه فلامعارضة ولكن أصالة عدم القرينة مختصّة بما إذا كان الشكّ في وجود القرينة لاقرينيّة الموجود.

إشكال أُستاذنا المحقّق الداماد﵀

نعم قال أُستاذنا المحقّق الداماد﵀: إنّ التبادر عند المستعلم أو المستعمل وأهل المحاورة يمكن أن يكون إطلاقيّاً ومن جهة كثرة الاستعمال ولاطريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام ولعلّه يكون حادثاً بعده فلايثبت به وضع اللفظ للصحيح من ناحية الشارع لاحتمال أن يكون الوضع الشرعيّ للأعمّ ولكن استعمل في الصحيح بتعدد الدالّ والمدلول فيصير متبادراً فيه بتكرار الاستعمال وأصالة عدم النقل لو كانت جارية تفيد العكس إذ الاصل عدم نقل اللفظ عن معناه اللغويّ والوضع الشرعيّ للصحيح لم يثبت حتّى تجري فيه أصالة عدم النقل. انتهى

يمكن أن يقال: إنّ العبادات حيث كانت توقيفيّة فاستعمالات المتشرّعة تكون تابعة للاستعمالات الشرعيّة فتكشف تلك عن كون الصحيح هو المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضاً اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ التابعيّة في التوقيفيّة والاستعمالات الشرعيّة لاتكون ملازمة للوضع بل غايته هو أنّ الشارع استعمل في الصحاح ولو بضميمة الدوالّ الأُخرى فلاتغفل.

فتحصّل أنّ تبادر الصحيح على فرض تحقّقه في المقام لايدلّ على وضع ألفاظ العبادات للصحيح عند الشارع لاحتمال صيرورته كذلك بتعدّد الدالّ والمدلول وتكرّر الاستعمال فيكون التبادر إطلاقيّا لاوضعيّاً. ولافرق فيما ذكر بين أن يكون المراد من الصحيح هو تامّ الأجزاء والشرائط أوتامّ الأجزاء والشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لاالمعتبرة في تحقّقه الخارجيّ.

استدلال الميرزا الشيرازيّ

وممّا ذكر يظهر ما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ حيث قال: فنقول الذي يشهد به المنصف المتأمّل بعد تخلية الذهن عن شوائب الأوهام وغواشي الشبهات و إخراجه إلى النور من الظلمات هو أنّه لايتبادر من تلك الألفاظ مجرّدة عن القرينة إلاّ ما أمر اللّه تعالى به اعني ما يكون موضوعاً لأمر اللّه تعالى وطلبه بحيث لانقصان فيه ولا حالة منتظرة فيه إلى أمر آخر في توجّه الأمر اليه من شرط أوجزء وأنه يصحّ سلبها حقيقة عن فاقدة بعض الأجزاء والشرائط المعتبرة في الفعل قبل تعلّق الأمر به وبعبارة أُخرى الشرائط الراجعة إلى قيود موضوع الأمر لاالمعتبرة في تحقّقه الخارجيّ. نجد ذلك من أنفسنا ومن الرجوع إلى عرف المتشرّعة أيضاً، فإنّا نراهم أنّ المتبادر عندهم ما ذكرنا وأنّ أنفسهم لاتمتنع عن نفي تلك الأسامي عن فاقدة بعض الأجزاء أوشرط من الشرائط المذكورة. إلى أن قال: وكيف كان فهذا ما ساعد عليه

الدليل فلاينبغى التوحّش من الانفراد.(١)

ملاحظة الاستدلال المذكور

وذلك لما عرفت من أنّ تبادر الصحيح بالمعنى المذكور على فرض صحّته يحصل من جهة تعلّق الأمر وهو قرينة عامّة ولايرتبط بالوضع الشرعيّ قبل تعلّق الأمر وتبادر هذا المعنى عندنا بالوجدان أو عند عرف المتشرّعة لايكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدال والمدلول وحصول التبادر فيه بتكرّر الاستعمال والإطلاق فيه كما لايخفى.

الثاني: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض الأجزاء أوالشرائط.

قال الشيخ؇ في التقريرات على ما حكي عنه: يشهد به بعد مساعدة العرف والاعتبار طائفة من الأخبار كقوله؈: «لاصلاة إلاّ بطهور» و«لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقة والمهيّة فالخبر المحذوف هو الوجود. بل ربما نسب إلى المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدماً محمولياً وهو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفيّ هو نفس الجنس لاوجوده و إن صحّ الثاني أيضاً وأولى من حيث الدلالة على المطلوب.(٢)

ولايخفى عليك أنّ الأنسب بمختارهم هو دعوى صحّة السلب عن الأعمّ حتّى يتحصر المفاد في الصحيح وأمّا صحّة السلب عن الفاسد فلايوجب انحصار اللفظ في الصحيح لبقاء الأعمّ.

قال المحقّق الإصفهانى؇ إنّ الصحيحيّ إنّما لايدّعي صحّة السلب عن الأعمّ مع أنّه أنسب إمّا لعدم تعقّل الجامع على الأعمّ أو لأنّ موارد صحّة السلب منحصرة في

---

(١) تقريرات الميرزا ١/ ٣٩٢ـ٣٩٣.

(٢) تقريرات الشيخ/ ١١.

الفاسدة.[١]

ثمّ إنّ من ذهب إلى صحّة السلب عن الفاسد حمل إطلاق أسامي العبادات على الفاسد منها على العناية والمجاز.

ولذلك قال في الكفاية ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أوشرائطه بالمداقّة و إن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.[٢]

إشكال الاستدلال بصحّة السلب

و كيف كان في الاستدلال نظر لمنع مساعدة العرف على صحّة السلب عن مطلق الفاسد. ألا ترى أنّ العرف لاينفون أسامي المخترعات عنها مع اختلال بعض أجزائها أوشرائطها. بل يطلقون عليها تلك الأسامي ما لم تكن فاقدة لمعظم الأجزاء أوالأركان من دون إعمال عناية أوملاحظة علاقة وليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقة. والمفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقة أخرى غير طريقتهم في المخترع الشرعيّ فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظة تماميّتها للأجزاء والشرائط كذلك الشارع وضع أسامي عباداته ومخترعاته للأعمّ من الصحيح. وعليه فمن صلّى صلاة من دون قراءة صحيحة أوبدون الساتر مثلاً لايصحّ عند العرف سلب اسم الصلاة عن صلاته ويشهد له صحّة قول القائل إذا رأى جماعة يصلّون (وكانت صلاة بعضهم فاسدة) رأيتُ جماعة يصلّون، من دون إعمال عناية أو ملاحظة علاقة.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا مساعدة العرف في صحّة السلب يرد عليه ما أورده أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ على التبادر من أنّه لاطريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر

---

(١) نهاية الدراية ١/٦٩.

(٢) مقالات الأصول ١/٤٥.

الإسلام ولعلّه حادث بعد ذلك فلايثبت بذلك الوضع الشرعيّ للصحيح.

اللّهمّ الاّ أن يستكشف صحّة السلب عند الشارع بصحّة السلب عند عرف المتشرّعة لكون استعمالات المتشرّعة تابعة للاستعمالات الشرعيّة.

ولكن لايخفى عليك عدم الملازمة بين صحّة السلب عند عرف المتشرّعة وصحّة السلب عند الشارع لإمكان وضعه شرعاً للأعم واستعمل في الصحيح بتعدّد الدالّ والمدلول فيصير بتكرّر الاستعمالات حقيقة في الصحيح ولعلّه لذلك قال في المقالات أنّ التبادر وصحّة السلب إطلاقيّان.(١)

إشكال تهذيب الأُصول

هذا مع الغمض عمّا أورد في تهذيب الأُصول على الجامع البسيط من أنّ الماهيّة مع قطع النظر عن العناوين المتأخّرة مجهولة الكنه فكيف يمكن سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء ومع ملاحظة العناوين المتأخّرة يساوق تقييدها بالصحّة الفعليّة فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة وهي ممّا لايقبل الإنكار.(٢)

لإمكان الجواب عنه بما في التهذيب أيضاً من أنّه لايلزم تصوّر الجامع تفصيلاً والعلم بحقيقته بل يكفي تصوّره اجمالاً وارتكازاً فعند ذلك يسوغ للصحيحيّ أن يدّعي أنّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ و هو الجامع الذي لاينطبق الاّ على الأفراد الصحيحة فلايكون حينئذٍ معنى الصلاة مبهماً و مجهولاً في ظرف التبادر وصحّة السلب.(٣)

كلام الشيخ الأعظم‌ﷺ و ملاحظته

وأمّا استشهاد الشيخ‌ﷺ على المحكيّ عنه في التقريرات بمثل قولهﷺ: «لاصلاة إلاّ

---

(١) نفس المصدر.

(٢) تهذيب الأُصول ١/٨٢ـ٨٤.

(٣) نفس المصدر.

بطهور» و«لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لإثبات أنّ لفظ الصلاة حقيقة في الصحيح والجامع للأجزاء والشرائط وإلاّ فلا مجال لسلب الحقيقة ونفيها عن الفاقد للطهور أو الفاقد للقراءة مع وجود سائر الأجزاء والشرائط.

ففيه اوّلاً: كما في نهاية النهاية أنّ المنتفي بانتفاء بعض الأجزاء أوالشرائط هو خصوص هذا القسم (أي الصحيح) ومع تبيّن المراد لامعنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي فانّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد ودورانه بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ لا مع تبيّن المراد والشكّ في أنّه هو الموضوع له اللفظ أولا فإنّ هذا مورد ما قيل من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.(١)

حاصله أنّ استعمال اللفظ في الصحيح أو المأمور به في أمثال هذه الأخبار معلوم عند الطرفين وإنّما الشكّ في كونه موضوعاً له أولا وأصالة الظهور أوأصالة الحقيقة لاتنفع في نظائر المقام لإثبات كونه هو الموضوع له لعدم بناء العقلاء عليه وإنّما البناء فيما إذا كان الشكّ في المراد ودورانه بين المعنى الحقيقيّ و المجازيّ.

ولعلّ هو المشار إليه في الكفاية بقوله «فافهم» كما يؤيّده ما حكي عن صاحب الكفاية في وجهه في تعليقة الكفاية فراجع.

وثانياً: أنّ الاستشهاد بظهور هذا التركيب في نفي الحقيقة والمهيّة يصحّ فيما إذا لم يكن استعمال هذا التركيب في نفي الصحّة شائعا و إلاّ فلم يبق ظهور في نفي الحقيقة والمهيّة حتّى يتمسّك به لإثبات كونه هو الموضوع له.

و إليه يؤول ما في الدرر حيث قال إنّ استعمال هذا التركيب في نفي الصحّة شائع في الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفيّ في نفي الماهيّة.(٢)

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٤٢.

(٢) الدرر ١/ ٥٤.

وهكذا يؤول إليه ما في نهاية النهاية حيث قال: أنّه كذلك إذا لم تكن كثرة الاستعمال في نفي الحقيقة ادّعاء بالغة حدّاً يزاحم ظهور اللفظ في نفي الحقيقة حقيقة.(١)

ومن المعلوم أنّ شيوع استعمال هذا التركيب في نفي الصحّة مجازاً أوفي نفي الحقيقة ادّعاء بداعي نفي الصحّة مانع من ظهور هذا التركيب في نفي الحقيقة حقيقة.

و عليه فالمقصود من هذا التركيب في المقام هو نفي الصحّة باختلال بعض الأجزاء أو الشرائط سواء قلنا باستعمال التركيب في نفي الصفة أعني الصحّة مجازاً دون نفي الحقيقة أوقلنا باستعمال التركيب في نفي الحقيقة ادّعاء باختلال ما يكون دخيلاً في الصحّة بأن يدّعى أنّ مع اختلال شرط أوجزء لابقاء لحقيقة الصلاة وماهيّتها ادّعاء والادّعاء من جهة أنّ بالاختلال المذكور لاينفي ماهيّة الصلاة على الأعمّ حقيقة بل المنتفي هو صحّة الصلاة فادّعاء نفي الماهيّة لإفادة دخالته في الصحّة كما ادّعي نفي وجود الماء لإفادة عدم صحّة الماء أوكماله في مثل قولهم: «إنّ هذا البلد لاماء له».

الثالث: الاستشهاد بالأخبار الدالّة على إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات مثل «الصلاة عمود الدين» أو «الصلاة معراج المؤمن» أو«الصوم جنّة من النار» إلى غير ذلك بدعوى أنّ هذه الأخبار بحكم عكس النقيض تدلّ على أنّ ما لاينهى وما لايعرج به ليس بصلاة وهكذا.

لايقال: إنّا لانعلم بعدم معراجيّة الصلاة الباطلة أوعدم كون الصوم جنّة. لأنّا نقول: إنّ ذلك معلوم بالضرورة الشرعيّة إذ لا أثر للباطل من العبادات.

وفيه أوّلاً: أنّ المراد من هذه الأخبار واضح و هو الصحيح إذ الثابت له تلك الآثار والخواصّ ليس هو الا الصحيح ولا مجال لتوهّم وجود هذه الآثار للباطل من

(١) نهاية النهاية ١/ ٤٢.

العبادات كما لايخفى. فاللفظ مستعمل في الصحيح ولكن شكّ في كونه موضوعاً له أولا. وحينئذٍ لا معنى للأخذ بأصالة الحقيقة والحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقيّ لما عرفت من أنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد ودورانه بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ لامع معلوميّة المراد والشكّ في كونه هو الموضوع له اللفظ أولا.

و ثانياً: كما في نهاية النهاية أنّ لنا منع استعمال اللفظ في خصوص الصحيح أيضاً و إنّما يعلم ارادة الصحيح بدالّ آخر وبقرينة الحكم في القضية.(١)

كما أنّ في قولنا العالِم يقتدى به استعمل لفظ العالم في الأعمّ من العادل ولكنّ المراد هو العادل بقرينة المحمول وهو قوله «يقتدى به» إذ الفاسق لايقتدى به، كذلك يمكن أن يكون اللفظ في موضوعات هذه الأخبار مستعملاً في الأعمّ من الصحيح ولكن المراد مختصّ بالصحيح لقيام القرينة وهي ترتّب الآثار المذكورة عليه.

وثالثاً: كما حكي عن الشيخ‏ أنّه لا إطلاق لهذه الروايات حتّى يمكن الاستدلال بها على أنّ ما لاينهى ليس بصلاة حيث قال بعد تقريب استدلالهم بالمذكور أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق وذلك غير معلوم بل أنّها غير واردة في هذا المقام.(٢)

الرابع: الاستشهاد بالأخبار المذكورة أيضاً ولكن مع تقريب آخر وهو كما في بدائع الأفكار أنّه لاشبهة في خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار ولكنّه يشكّ بأنّ خروج الفاسد عن ذلك العموم هل هو بنحو التخصيص أوبنحو التخصّص وبما أنّ أصالة العموم تقضي بعدم التخصيص في مقام الشكّ في تخصيص العامّ يلزم أن يكون

---

(١) نفس المصدر.

(٢) تقريرات الشيخ /١١.

خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار بنحو التخصّص ولايتمّ ذلك إلاّ إذا كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح.

وأجاب عنه في بدائع الأفكار بأنّ أصالة العموم إنّما يتمسّك بها في مقام الشكّ بخروج بعض أفراد العامّ عن دائرة حكمه لاحتمال تخصيصه وأمّا إذا علمنا بخروج بعض أفراد العامّ عن حكم العامّ وشككنا بطور خروج ذلك الفرد هل هو بنحو التخصيص أوبنحو التخصّص فلا موجب للرجوع إلى شيء من هذه الأُصول اللفظيّة لرفع الشكّ في كيفية الخروج أوالاستعمال لأنّ جميع الأُصول المذكورة قواعد عقلائيّة يرجع إليها ويؤخذ بها عملاً في مقام الشكّ بالمراد في الخطاب.(١)

ثمّ هذا كلّه بناء على تسليم كون هذه الأخبار ظاهرة في ترتّب تلك الآثار على العبادات على نحو العلّيّة حتّى يدّعي الصحيحيّ وضعها للصحيح من جميع الجهات فيخرج الفاسد من عموم هذه الأخبار.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المستفاد منها ليس إلاّ الترتّب الاقتضائيّ كما يشهد له خروج بعض الشرائط من محلّ النزاع وأنّ الصحيحيّ يدّعي وضعها للصحيح من غير جهة ذلك، فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الفاسد حينئذٍ لايخرج من موضوع تلك الأخبار حتّى يستدلّ بها على الوضع للصحيح ولذا صحّ التمسّك بتلك الأخبار لإثبات الجامع حتّى على الأعمّيّ.(٢)

ولعلّ وجهه أنّ الفاسد قابل للضميمة فهو بهذه الملاحظة مقتض للآثار المذكورة فمن اكتفى بالأجزاء والشرائط الداخليّة ولم يأت بنيّة القربة كانت صلاته باطلة ولكنّها مقتضية للآثار لأنّها لو ضمّت إليها نيّة القربة لترتّب عليها الآثار.

---

(١) بدائع الأفكار ١/١٣٦.

(٢) نفس المصدر ١/١٣٧.

ومال إليه المحقّق الإصفهانيّ؈ حيث قال إنّ أخبار الخواصّ تجدي للصحيحيّ من حيث الأجزاء بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعمّ لأنّ المقتضي لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة وحيثيّة الصدور غير دخيلة في الاقتضاء فالأخبار المتقدّمة بالأخرة دليل للأعمّي.(١)

وفيه أنّه وإن تمّ من جهة عدم إفادة مدّعي الصحيحيّ ولكن لايخلو عن إشكال من جهة أنّ كلّ فاسد لايكون قابلاً للضميمة حتّى يكون مقتضيّاً للآثار وداخلاً في موضوع الأخبار كالمأتيّ به رياء، نعم يصحّ ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الفاسد. كما أنّ الفاسد لايختصّ بما إذا كان فاقداً لشرائط التأثير بل هو أعمّ ممّا يكون فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط الداخليّة. فالاستدلال بتلك الأخبار للأعمّيّ أخصّ من مدّعى الأعمّيّ.

الخامس: حكمة الوضع وهي على ما في تقريرات الشيخ؈ أنّا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبّع أوضاع المركّبات العرفيّة والعادية واستقرائها وفرضنا أنفسنا واضعين للفظ لمعنى مخترع مركّب نجد من أنفسنا في مقام الوضع عدم التخطّي عن الوضع لما هو المركّب التامّ. فإنّه هو الذي يقضي حكمة الوضع وهي مساس الحاجة إلى التعبير عنها كثيراً و الحكم عليها بما هو من لوازمه وآثاره أن يكون موضوعاً له. وأمّا استعماله في الناقص فلانجده إلاّ مسامحة تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود فإنّ الحاجة ماسّة إلى التعبير عن المراتب الناقصة أيضاً وليس من دأبهم أن يضعوا لها بأجمعها أسماء مخصوصة كما هو المتعارف في الأوضاع فتوسّعوا في إطلاق اللفظ الموضوع للتام على تلك المراتب الناقصة من باب المسامحة والتنزيل فليس هناك إلاّ مجاز في أمر عقليّ ويرشدك إلى ما ذكرنا ملاحظة استعمال لفظ الإجماع في الاصطلاح على الكاشف عن قول الحجّة مع

---

(١) نهاية الدراية ١/٧١.

إطباقهم على أنّ المعنى المصطلح عليه عند الخاصّة والعامّة هو اتّفاق جميع الأمّة من أرباب الحلّ والعقد وهو ظاهر.(١)

الحكمة لا تقضي الاختصاص

وفيه أنّا نمنع حصر الحكمة الداعية في وضع الألفاظ لخصوص المركّبات التامّة دون الناقصة لعدم ندرة الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركّبات في الناقص أيضاً فكما أنّ الحكمة تقضي الوضع للمركّبات التامّة كذلك تقضى الوضع للمركّبات الناقصة التي تحتوي معظم الأجزاء أوالأركان الأربعة فالحكمة دليل الأعمّ.

ولذلك قال في بدائع الأفكار إنّا لانسلّم أنّ العقلاء لايسمّون في مقام الاختراع إلاّ الماهيّة التامّة من حيث الأجزاء والقيود بنظر المخترع لأنّ الغرض من التسمية هي سهولة تفهيم المخاطب ما يريد المتكلّم إفهامه إيّاه ولاشبهة في أنّ العاقل المخترع كما يتعلّق له غرض بالحكم على الصحيح التامّ من مخترعاته فكذلك يتعلّق له غرض بالحكم على الناقص و على الأعمّ منه و من الصحيح من مخترعاته و لاجامع لهذه الأغراض إلاّ الوضع للقدر الجامع بين الصحيح والناقص وهو المعنى الأعمّ والشاهد على ذلك هو الوجدان فإنّا نجدهم يستعملون أسماء مخترعاتهم في ناقصها كما يستعملونها في تامّها بلاعناية.(٢)

وهكذا قال الفاضل الايروانيّ‌ؒ إنّما يكون قضية الحكمة ذلك إذا كانت الحاجة إلى استعمال اللفظ في الناقص نادرة ولكنّها ممنوعة فإنّها إن لم تزد على الحاجة إلى استعمالها في التامّ لم تنقص عنها.(٣)

فحكمة الوضع لاتقضي باختصاص الوضع للصحيح كما لايخفى فحصر الحكمة في

---

(١) تقريرات الشيخ /٩.

(٢) بدائع الأفكار ١٣٧/١.

(٣) نهاية النهاية ٤٣/١.

الوضع للصحيح لا وجه له كما لا وجه لحصر الحكمة بعد تعميمها لغير الصحيح في خصوص الفاقد لشرائط التأثير إذ الحكمة تعمّ مطلق الفاسد ممّا يحتوي لما له المدخليّة في التسمية من معظم الأجزاء.

هل يختصّ الفاسد بالفاقد لشرائط التأثير

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية حيث خصّصه بعد التعميم بالفاقد لشرائط التأثير حيث قال في ردّ تقريب اختصاص الحكمة بالوضع للصحيح: إنّ الظاهر من الطريقة العرفيّة خروج ماله دخل في فعليّة التأثير عن المسمّى في أوضاعهم فتريهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركّب من عدّة أشياء من دون أخذ ماله دخل في فعليّة تأثيرها من المقدّمات والفصول الزمانيّة وغيرها في المسمّى بل يضعون اللفظ لذات مايقوم به الأثر. والظاهر أنّ الشارع لم يسلك في أوضاعه مسلكاً آخر كما يشهد له ما ورد في تحديد الوضوء «أنّه غسلتان ومسحتان» من دون أخذ شرائطه في حدّه بل وكذا قولهﷺ: «أوّلها التكبير وآخرها التسليم» ويشهد له أيضاً جميع الأخبار الواردة في بيان الخواصّ والآثار فإنّ الظاهر من هذه التراكيب الواردة في مقام إفادة الخواصّ سوقها لبيان الاقتضاء لا الفعليّة نظير قولهم «السنا مسهل» و«النار محرقة» و«الشمس مضيئة» إلى غير ذلك فإنّ هذه التراكيب ظاهرة في بيان المقتضيات فيعلم منها أنّ موضوع هذه القضايا المسمّى بلفظ الصلاة والصوم نفس ما يقتضي هذه الخواصّ ويؤيّده قوله تعالى: «وأقم الصلاة إنّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر» فإنّ الظاهر اتّحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر والصلوة المؤثّرة في النهي عن الفحشاء مع أنّ فعليّة النهي عن الفحشاء موقوفة على قصد الامتثال الذي لايمكن أخذه فيما وقع في حيّز الأمر مع أنّه من الواضح عدم التجوز بالتجريد كما لايخفى وممّا ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتّحاد طريقتي الشارع والعرف في الأوضاع وأنّ لازمه الوضع لذات ما

يقتضي الأثر فالشرائط خارجة عن المسمّى.(١)

لما عرفت من أنّ بعد المنع عن حصر الحكمة في الوضع للصحيح تخصيص الوضع بالفاقد لشرائط التأثير لاوجه له لصدق الصلاة على الأعمّيّ على ما يختلّ من ناحية بعض الأجزاء أو الشرائط الداخليّة أيضاً كما أنّ أسامي المخترعات تصدق عليها عرفاً وإن اختلّ بعض أجزائها أوبعض شرائطها الداخليّة، ألا ترى صدق السيارة على ما اختلّ بعض أجزائها أوبعض شرائطها الداخليّة وسيأتي إن شاء اللّه بقيّة الكلام.

هل تدلّ الأخبار على وضع ألفاظ العبادات في خصوص المقتضيات

ثمّ إنّ الاستشهاد بالأخبار المذكورة والآية الكريمة لوضع لفظ الصلاة في خصوص المقتضي لهذه الخواصّ لايخلو عن إشكال لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ولايثبت بذلك وضع اللفظ لخصوصه بل عرفت أنّ حكمة الوضع تقتضي الوضع للأعمّ من ذلك. لايقال: إنّه في مقام التحديد في مثل قوله عليه السلام: «الصلاة أوّلها التكبير و آخرها التسليم.» أو قوله عليه السلام «الوضوء هو الغسلتان و المسحتان» لأنّا نقول: إنّه في مقام بيان أجزاء الصلاة المأمور بها و أجزاء الوضوء المأمور به لا في مقام بيان الموضوع له و المسمّى.

وكيف كان فقد عرفت عدم تماميّة هذا الدليل لإثبات وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح من العبادات وهذا الدليل يسمّى بحكمة الوضع ولعلّ المقصود من دليل الاعتبار في بعض الكلمات هو ذلك أيضاً.

ثمّ إنّه بعد ملاحظة أدلّة الصحيحيّ وعدم تماميّتها تصل النوبة إلى ملاحظة أدلّة الأعمّيّ و إليك جملة منها:

---

(١) نهاية الدراية ١/٧١.

أدلّة الأعمّيّ:

ولا يخفى عليك أنّه نسب في هداية المسترشدين القول بالأعمّ إلى العلاّمة في غير موضع من النهاية وولده فخر المحقّقين في الايضاح والشهيد الثاني والشيخ البهائيّ وجماعة من الفضلاء المعاصرين من الخاصّة وإلى القاضي ابي‌بكر وابي‌عبداللّه البصريّ وغيرهم من العامّة واستدلّوا لذلك بوجوه:

الأوّل: التبادر بدعوى أنّه لايتبادر من ألفاظ العبادات إلاّ معظم الأجزاء أُورد عليه بأنّ تصوير الجامع على القول بالأعمّ مشكل و معه كيف يصحّ دعوى التبادر لأنّ التبادر فرع إمكان تصوير الجامع و هو أوّل الكلام.

و فيه: أنّ الإشكال في إمكان تصوير الجامع لاوقع له بعد مامرّ من صحّة تصوير الجامع بمعظم الأجزاء والشرائط بنحو الإبهام واللابشرط فراجع.

فالمنساق بعد إمكان تصوير الجامع هو الأعمّ من الفاسد كما ذهب إليه أُستاذنا المحقّق الداماد‌ تبعاً لما في الدرر من أنّ الإنصاف أنّا لانفهم من الصلاة ونظائرها إلاّ الحقيقة إلتى تنطبق على الصحيح والفاسد.(١)

ولكن مع ذلك لايخلو الاستدلال بالتبادر في المقام عن إشكال وهو كما مرّ في دعوى تبادر الصحيح احتمال أن يكون التبادر غير مستند الى حاقّ اللفظ وعلى تقدير التسليم يمكن أن يكون اطلاقياً وحاصلاً من كثرة الاستعمال فلا دليل لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام وفي استعمالات الشارع.

وممّا ذكر يظهر كيفية الاستدلال بعدم صحة السلب عن الأعم أوالفاسد والإشكال فيه بما أورد على التبادر فلا حاجة إلى ذكره.

اللّهمّ إلاّ أن يراد بالتبادر تبادر معظم الأجزاء بعد معلومية اتّحاد طريقة الشارع

---

(١) الدرر ١/٥١.

مع طريقة العرف في عدم اختصاص ألفاظ مخترعاته بالتامّة منها لدليل الحكمة كما يلي.

الثاني: حكمة الوضع وهي كما مرّ أنّ الحكمة كما تقتضي الوضع للمركّبات التامّة كذلك تقتضي الوضع للمركّبات الناقصة لأنّ الحاجة الى الإفادة والاستفادة بالنسبة اليهما محقّقة ولا وجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثرة الحاجة في كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسماء مخترعاتهم بالكامل منها بل يطلقونها على ما يختلّ بعض أجزائها اليسيرة من دون عناية وملاحظة علاقة كذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقاً آخر لإفادة مراداته. وبهذه الملاحظة نستكشف أنّ الشارع وضع ألفاظ العبادات للأعمّ من الصحيح منها.

قال في المقالات: الأقوى المصير إلى الأعمّ من جهة أنّ بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات والمعاجين ليس في مقام التسمية الاقتصار على خصوص المؤثّرة لما يرى بالوجدان في مثل الساعة وأمثالها من الآلات المخترعة والمعاجين والأدوية حيث أنّه ليس ديدنهم على صحّة سلب الاسم عنها بمجرّد اختلال جزء يسير منها ومن المعلوم أنّ للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ليس ديدن مخصوص بل هو من هذه الجهة يمشي مشيهم حسب ارتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقة السابقين في أمثال هذه الجهات النوعيّة وحينئذٍ لو كان لأحد طريقة مخصوصة لابدّ وأن ينبّه فمع عدم البيان مقتضى الحكمة اتّحاد الطريقتين.(١)

فبوحدة الطريقة نستكشف عدم اختصاص ألفاظ العبادات بالمركّبات التامّة بل هي موضوعة للأعمّ منها والمقصود من الأعمّ مع وسعة أطرافه كما يظهر أيضاً من ملاحظة ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لتبادره منها وصحّة إطلاقها عليه من

---

(١) مقالات الأُصول ١/ ٤٤.

دون عناية وملاحظة علاقة فتدبّر جيّداً.

الثالث : استكشاف الأعمّ من عدم تبادر الصحيح والفاسد: قال في نهاية النهاية: يكفي للمستدلّ أن يستدلّ بعدم تبادر خصوص الصحيح فإنّه أمارة المجاز في خصوص الصحيح وحيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً بل لايحتمل الوضع لخصوصه فيستكشف من ذلك أنّ الموضوع له ليس خصوص هذا ولا خصوص ذلك وأنّ هناك جهة جامعة بين القسمين هي الموضوع له فبالطريق المذكور يمكن أن يستدلّ على إثبات أصل وجود الجامع ثمّ إثبات الوضع له.(١)

ولكن أنّى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام وعهد الشارع ولعلّه صار هكذا بالإطلاق والاستعمال في مرور الزمان والمفروض انّه لا أصل لنا فيه.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات أيضاً حيث قال: إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة هو أنّ إطلاق لفظ الصلاة على جميع أفرادها الصحيحة والفاسدة على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها فلا فرق بين قولنا: صلّى صلاة صحيحة او تلك الصلاة صحيحة وبين قولنا: فلان صلّى صلاة فاسدة او هذه الصلاة فاسدة وهكذا. وحيث أنّ الاستعمالات المتشرّعة تابعة للاستعمالات الشرعيّة فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدّس أيضاً.(٢)

لما عرفت من أنّ التبعيّة في الاستعمالات لايلازم وضع الشارع للأعمّ لإمكان أن يكون استعمال الشارع في لأعمّ من جهة القرينة ثمّ صار اللفظ بالتكرّر والاستعمال حقيقة في الأعمّ وبالجملة لايتمّ الاستدلال بالتبادر أوصحّة السلب أوبعدم تبادر الصحيح والفاسد لعدم إمكان إثبات تلك الأمور في عهد الشارع فلا تغفل.

---

(١) نهاية النهاية ١/ ٤٣.

(٢) المحاضرات ١/ ١٦٩.

ثمّ إنّ الفرق بين التبادر وصحّة السلب وبين عدم تبادر الصحيح والفاسد واضح لأنّ في الامر الثالث لامدخليّة فيه للتبادر في كشف الحقيقة بل نصل من نفي التبادر في خصوص الصحيح وخصوص الفاسد إلى كشف الأعمّ.

الرابع: صحّة التقسيم إلى الصحيح والسقيم: إنّه قد استدلّ للأعمّيّ بصحّة تقسيم ألفاظ العبادات إلى الصحيحة والسقيمة. ولولا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى أنفسها وإلى غيرها كما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ﴾.

و بعبارة أُخرى كما في الدرر: نرى أنّ لفظ الصلاة في قولنا الصلاة إمّا صحيحة أو فاسدة ليس فيه تجوّز وملاحظة علاقة صوريّة بين ما أردنا من اللفظ وبين المعنى الحقيقيّ له وهذا ظاهر عند من راجع وجدانه وأنصف.

أورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازيّ﴾ بأنّ صحّة التقسيم إنّما تكون علامة إذا علم كونها مبتنية على الحقيقة والواقع لا التجوّز والتأويل والمسلّم إنّما هو وقوع التقسيم وهو أعمّ من صحّته على وجه تكون علامة ولو قيل أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت به أنّ التقسيم إنّما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقيّ فجوابه قد مرّ أنّه أعمّ وأنّه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشكّ في صفته.(١)

ويمكن الجواب عنه بما افاده أستاذنا المحقّق الداماد﴾ من أنّ الاستعمال مع انضمام أصالة عدم القرينة والعلاقة من شواهد الحقيقة فإنّ الظهور حينئذٍ يكون مستنداً إلى حاقّ اللفظ ولا حاجة مع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الحقيقة حتّى يقال بأنّها تجري فيما إذا شكّ في المراد بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ لا فيما إذا علم المراد وشكّ في كونه حقيقة أومجازاً.

هذا مضافاً إلى ما في نهاية النهاية من إمكان أن يدّعى صحّة تقسيم هذا اللفظ

---

(١) التقريرات ١/٤٠٢.

بمدلوله الحقيقيّ الأوّلي.[١]

فيعرف بصحّة التقسيم أنّه أعمّ من الفاسد. وعليه فلا حاجة إلى أصالة الحقيقة ولا إلى أصالة عدم القرينة.

ولعلّ إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال: بما أنّ التقسيم المزبور إنّما يقصد به المعنى الارتكازيّ من لفظ العبادة لا المعنى المستعمل فيه فقط تكشف صحّته عن كون المقسم هو المعنى الارتكازيّ لهذا اللفظ وبما ذكرنا يندفع ما قيل من أنّ التقسيم إنّما هو من شؤون المعنى لا من شؤون اللفظ فصحّته تكشف عن عموم المعنى لا عن الوضع لهذا المعنى العامّ ولكن لمّا كان التقسيم المزبور لمعنى اللفظ الارتكازيّ لا للمعنى من حيث هو كشف صحّته عن عموم معناه الارتكازيّ وهو المطلوب.[٢]

هذا غاية ما يمكن في تصحيح هذا الاستدلال.

ولكنّه لايخلو من إشكال وهو أنّ بعد تسليم كون التقسيم باعتبار حاقّ اللفظ ومدلوله الحقيقيّ الأوّليّ أومعناه الارتكازيّ أنّى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع ولعلّه من ناحية الإطلاق في العهد المتأخّر عن عهد الشّارع.

ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ صحّة الاستعمال بلاضمّ ضميمة عندنا لاعبرة بها وعند الشارع ومعاصريه لاطريق إليها. انتهى

وأما ما في الكفاية من أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفتها فلابدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

فهو كما ترى إذ لا مجال له بعد ما عرفت من عدم دلالة الأدلّة التي استدلّ بها على

---

(١) نهاية النهاية ١/٤٣.

(٢) بدائع الأفكار ١/١٣٢.

كونها موضوعة للصحيح.

الخامس: صحّة تقييد ألفاظ العبادات بالصحّة والبطلان: استدلّ للأعـمّيّ بـصحّة تقييدها بكلّ من القيدين أعني الصحّة والبطلان ولولا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التّناقض فيما إذا تقيّدت بالفاسدة والتكرار فيما إذا تقيّدت بالصحيحة.

وأورد عليه في تقريرات الميرزا الشيرازيّ‌ؒ بما أورد عـلى صـحّة تـقسيمها إلى الصحيح والسقيم.

ويجري فيه الجواب والإشكال حرفاً بحرف كما لايخفى.

السادس: إطلاق ألفاظ العبادات في جملة من الأخبار: استدلّ للأعمّ بإطلاق لفـظ الصلاة وغيرها من العبادات في جملة من الأخبار؛

منها: قولهﷺ: «بني الإسلام على الخَمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليـله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولاصلاة.»

فإنّ قولهﷺ: «فأخذ الناس بالاربع...» ظاهر في الأربعة المتقدّمة من الصلاة والزكاة والحجّ والصوم وحيث أنّ عبادات هؤلاء فاسدة فلابدّ أن يراد من الأربع: الفاسدة ولولا ذلك لم يكن تارك الولاية آخذاً بالأربع أيضاً لأنّ المفروض أنّها كلّها صحيحة وليست بفاسدة مع أنّ الرواية صريحة في أنّهم أخذوا بها.

وأورد عليه الشيخ في التقريرات بأنّ هذا مجرّد استعمال ولا دليل فيه على المطلوب إذ لا وجه لإنكار الاستعمال في الأعمّ كما أنّه لانفع لإثباته.

هذا مضافاً إلى أنّ ما بني الإسلام عليه ليس بفاسد والرواية تدلّ على أنّ هؤلاء أخذوا بأربعة ممّا بني الإسلام عليه فلابدّ من أن يكون المراد من الأربعة هو خصوص الصحيح منها. ولاينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لاحقيقة ومجرّد البطلان لايـقتضي اسـتعمالها في الفـاسد أوالأعـمّ

وهكذا الأمر في قوله «فلو أنّ أحداً صام نهاره...» أي صام باعتقادهم.

وممّا ذكر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة يظهر الجواب عن مثل قولهﷺ للذين جهلوا بالقبلة: «صلّوا إلى أربع جهات» مع أنّ المعلوم بطلان ثلاثة منها فالمستعمل فيه. وقولهﷺ «لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس...» إذ المستعمل فيه أعمّ وإلاّ لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً وهو خلاف الأصل.

ومنها قولهﷺ «دعي الصلاة أيّام أقرائك.»

فإنّه لابدّ أن يكون المراد بها الفاسدة إذ لو لم يكن كذلك وكان المراد بها الصحيحة لزم عدم صحّة النهي عنها لأنّ مرجعه إلى النهي عمّا لايكون مقدوراً لها لعدم تمكّنها من الصلاة مع الطهارة التي يمتنع حصولها بأقسامها في زمان حصول نقيضها أوضدّها وهو حدث الحيض.

وأُجيب عنه: مضافاً إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة بما في التّقريرات وتبعه في الكفاية من أنّه يمكن أن يكون المستعمل فيه في مثله خصوص الصحيحة ويكون النهي إرشاداً إلى عدم وقوع العبادة المعهودة في أيّام الحيض، وعدم القدرة عليها، وهل هذا إلاّ مثل قولك: «السورة جزء للصلاة» أو«التكفير مانع عنها» ونحو ذلك ولاريب أنّ المراد بها في هذه العبارة أعني السورة جزء للصلاة أوالتكفير مانع عنها هي الصحيحة فكذا فيا نحن فيه من غير فرق. إلاّ أنّ التعبير عن ذلك المطلب إنّما وقع بعبارة النهي المفيد للإرشاد.(١)

لايقال: كما عن هداية المسترشدين إنّ الإرشاد كالمولويّ إنشاء بعث والبعث يستدعي محلاً قابلاً كالنهي الشرعيّ و على فرض عدم القدرة فالبعث إلى الصحيح سواء كان إرشاديّاً أومولويّاً لغو وقبيح كما أنّ خطاب من لا بصر له بقوله: «لاتنظر»

---

(١) التقريرات ١/٧٣.

لغو وقبيح.

لأنّا نقول: نعم ولكن ذلك فيا إذا لم يترتّب على الخطاب فائدة أُخرى وفي المقام تكون فائدة الإرشاد هو إفادة شرطيّة الطهارة عن الحيض ومانعيّة الحيض فلايكون الإرشاد لغواً أوقبيحاً ولو لم يكن المحلّ قابلاً.

ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ﷫ إنّ فائدة الإرشاد هو إفادة شرطيّة الطهارة عن الحيض فإنّ المراد من استعمال الصلاة في الصحيحة استعمالها في تامّ الأجزاء والشرائط المجعولة حال الاستعمال ومن الواضح أنّ الطهارة عن الحيض إنّما جعلت شرطاً بمثل هذا الدليل فالصلاة المستعملة في المستجمع للأجزاء والشرائط غير الطهارة عن الحيض قد استعملت في الصحيحة حال جعل الشرط فصحّ حينئذٍ أن ينهى عن الصلاة بذلك المعنى إرشاداً إلى عدم ترتّب فائدة عليها لفقد شرطها أعني الطهارة عن الحيض فهو جعل لشرطيّة الطهارة ببيان لازمها وهو الفساد حال الحيض.[1] فاللفظ مستعمل في الصحيح والنهي يكون إرشاديّاً والمقصود من النهي عن الصلاة مع حدث الحيض يكون هو الإرشاد إلى مانعيّة الحيض واشتراط الطهارة عن الحيض. هذا كلّه مع كون النهي إرشاداً وأمّا إذا كان النهي مولويّاً فقد تسلّموا عدم صحّته إلاّ على تقدير الأعمّ.

لكن ذهب أُستاذنا المحقّق الداماد﷫ إلى إمكان أن يكون النهي مولويّاً مع إرادة الصحيحة لولا الحيض من لفظ الصلاة فإنّ الصلاة الصحيحة بهذا المعنى مقدورة ولا مانع من النهي عنه بالنهي المولويّ ولعلّ هذا هو المستفاد من بعض الروايات لأنّ الظاهر منها بقرينة كونها في مقام بيان السنن والأحكام الشرعيّة التكليفيّة مضافاً إلى وحدة السياق مع سائر الفقرات أيضاً هو الحرمة الذاتيّة المولويّة لا الإرشاديّة كما في

---

(١) نهاية الدراية ١/٧٣.

معتبرة يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد سألوا أباعبدالله عليه السلام عن الحائض والسنّة في وقته فقال إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ في الحائض ثلاث سنن إلى أن قال: فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي... الحديث.(١)

وكما في خبر خلف بن حمّاد إن كان من الحيض فليمسك عنها بعلها ولتمسك عن الصلاة... الحديث.(٢)

لايقال: إنّ لازم كون النهي عن الصلاة مولويّاً هو حرمة الإتيان بما يسمّى صلاة عرفاً ولو أخلّ بما لايضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية المذكورة كما في الكفاية.

لأنّا نقول: إنّ المنهيّ عنه هو الصلاة الصحيحة لولا حدث الحيض فلايعمّ غيرها ولعلّ اللام في «الصلاة» هو لام العهد وعليه فالقول بالحرمة الذاتيّة لايستلزم حرمة مسمّى الصلاة عرفاً ولو أخلّ ببعض أجزائها أوشرائطها ما لم يخلّ بالتسمية عرفاً بل المحرّم هو الإتيان بالصلاة الكاملة لولا الحيض التي كانت معهودة قبل الحيض فلاتغفل.

وعليه فالنهي المولويّ عن الصحيحة لولا الحيض ممكن ومع الإمكان لايصار إلى الإرشاد لظهور النهي في لمولويّ ولايلزم من مولويّة النهي عدم القدرة لأنّ المقصود من النهي هو الصلاة الصحيحة لولا الحيض والمفروض أنّها مقدورة فمع جواز كون المستعمل فيه هو الصلاة الكاملة لولا الحيض لايصلح مثل هذه الأخبار للاستدلال للأعمّ كما لايخفى.

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة لزم فيما إذا نذر أوحلف أن

---

(١) الوسائل ٢/٥٣٨.

(٢) نفس المصدر ٢/٥٣٦.

لايصلّي في مكان مكروه أومباح من وجود الشيء عدمه وبطلان التالي قاض ببطلان المقدّم.

بيان الملازمة: أنّه على القول بالصحيح يكون متعلّق الحلف في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منهيّاً عنه لحصول الحنث بفعله.

والنهي يقتضي الفساد فيكون متعلّق الحلف فاسداً وذلك يوجب عدم تعلّق الحلف بها.

فلزم من تعلّق الحلف به عدم تعلّق الحلف به مع أنّه لاشبهة في صحّة تعلّق الحلف والنذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة وحصول الحنث بفعلها وليس ذلك إلاّ لكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ.

وعليه فالمحذور المذكور يكون من تبعات كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة بخلاف ما إذا كانت للأعمّ فإنّه لايلزم من تعلّق الحلف به محذور كما لايخفى.

وفيه: أوّلاً: كما في (التقريرات) أنّ الفساد إنّما يقتضي عدم تعلّق الحلف به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف فاسداً لأنّ المقصود هو ترك الصلاة الصحيحة بناء على القول بالصحيح وأمّا الفساد الذي جاء بواسطة تعلّق الحلف بتركه فهو لايقتضي عدم تعلّق الحلف به بل هو من آثار تعلّق الحلف به فهو لاينافي تعلّقه به بل يؤكّده.(١)

إذ الأثر دليل وجود المؤثّر فكيف يكون منافياً لوجوده.

و تبعه في الكفاية حيث قال مع أنّ الفساد من قبل النذر لاينافي صحّة متعلّقه فلايلزم من فرض وجودها عدمها.(٢)

---

(١) التقريرات /١٤.

(٢) الكفاية ١/٤٩.

و عليه فلامانع من تعلّق الحلف بترك الصلاة الصحيحة لولا الحلف أوالنذر.

نعم يشكل ذلك على مختار صاحب الكفاية من تخصيص الصحيح بالمؤثّر الفعليّ إذ حينئذٍ يلزم من فرض وجود النذر أوالحلف عدمه. لأنّ بتعلّق النذر أوالحلف به يخرج المتعلّق عن المؤثّر الفعليّ و لايصدق عليه عنوان الصحيح بالحمل الشائع مع أنّ المنذور أوالمحلوف عليه بناء على مختاره هو الصحيح بالحمل الشائع بالفعل.

وثانيا: أنّه لو صحّ ذلك أي لزوم المحذور المذكور لايقتضي إلاّ عدم صحّة تعلّق النذر (أوالحلف) بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً وهو مشترك الورود بين القول بالصحيح والقول بالأعمّ.

ولذا قال في المقالات: إنّ هذا النقض يرد على الأعمّيّ أيضاً لو كان الناذر قاصدا للصحيح منها كما هو الغالب.[١]

وإليه يؤول ما في تهذيب الأصول حيث قال إنّ ما وضع تحت النذر هو الصحيح من الصلاة وإن قلنا بمقالة الأعمّيّ في أصل الوضع إذ المكروه في تلك الأمكنة ما هو مكتوب على المكلّفين لا الأجزاء الرئيسة ولا الصورة المعهودة فيصير الإشكال مشترك الورود.[٢]

فالإشكال ناشٍ من جهة تعلّق النذر أوالحلف بالصحيح سواء كان الموضوع له هو الصحيح أوالأعمّ منه فلا وجه لتخصيص الإشكال بصورة كون اللفظ موضوعا للصحيح فهذا التالي الفاسد ليس من لوازم القول بالصحيح بل من لوازم إرادة الصحيح.

قال أُستاذنا المحقّق الداماد: لو كان نظر المستدلّ إلى أنّ الناذر أوالحالف إذا قصد

---

(١) مقالات الأُصول ١/ ٤٥.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ٨٥.

ترك مسمّى عنوان الصلاة بمعناها عند العرف المتشرّعة أفتى العلماء بصحّة النذر وحنثه بفعل الصلاة من دون تفصيل بين كون الموضوع له صحيحاً حتّى يقال بعدم انعقاد النذر لاستلزام وجوده لعدمه وبين كونه الأعمّ حتّى يقال بانعقاده وعدم لزوم المحذور المذكور لتمّ الاستدلال لأنّ فتوى العلماء حينئذٍ كاشف عن كون المسمّى عند المتشرّعة هو الأعمّ وإلاّ لما أفتوا بالصحّة كما لايخفى.

وفيه: أوّلاً: أنّ ما وقع في الاستدلال هو نذر ترك الصلاة أوالحلف على ترك الصلاة لا ترك مسمّى الصلاة.

وثانياً: أنّ فتوى من حكم بالصحّة لعلّه من جهة كونهم قائلين بالوضع للصحيح بضميمة ما عرفت من عدم لزوم المحذور المذكور من الفساد العارض بالنذر أوالحلف نعم يلزم ذلك المحذور إذا كان المتعلّق فاسداً مع قطع النظر عن الحلف أوالنذر.

وثالثاً: أنّه لو تمّ الاستدلال بالتقريب المذكور فلايفيد إلاّ كون الأعمّ هو معناه عند المتشرّعة وأمّا أنّه هو معناه عند عرف الشارع فلا دليل عليه.

ثمّ لايذهب عليك أنّ الاستدلال بصحّة النذر أوالحلف على ترك الصلاة للوضع للأعمّ محلّ إشكال من ناحية أُخرى أيضاً وهي كما في بدائع الأفكار: أنّ المسلّم عند الفقهاء هو اشتراط صحّة النذر وانعقاده بكون متعلّقه راجحاً وعليه فلا يمكن القول بصحّة نذر ترك الصلاة في المواضع والأحوال المكروهة لأنّ فعل الصلاة في غير الأماكن المحرّم إيقاعها فيها لاريب برجحانه ولذا أوّل الفقهاء كراهة الصلاة وجملة من العبادات الأُخرى بكون ذلك الفرد منها أقلّ ثواباً من غيره. نعم لو تعلّق النذر بترك الخصوصيّة المتشخّصة للفرد المزبور أوالموجبة لكون الحصّة فرداً للصلاة مثلاً أعني بها تشخّصها بالوقوع في الحمّام مثلاً لكان حينئذٍ لانعقاد النذر وجه مقبول وسرّ معقول إذ عليه يكون متعلّق النذر غير ترك العبادة وهو أمر لاإشكال برجحانه في نظر الشرع وقد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور وبذلك تعرف

أنّ النذر لم يتعلّق بترك نفس الصلاة ليستكشف من صحّته وانعقاده كون المسمّى هو الأعمّ إذ استكشاف ذلك ينوط بفساد الصلاة من ناحية النهي الناشئ من النذر وأمّا النهي المتوجّه إلى ملازمها لايوجب فسادها كما هو واضح.(۱)

والحاصل أنّ نذر ترك الصلاة أوالحلف على تركها لايـصحّ لعـدم الرجـحان في متعلّق النذر ولعدم الإباحة في متعلّق الحلف ونذر ترك الصلاة أوحلفه مع ملاحظة خصوصيّة مشخّصة كوقوعها في الحمّام وإن كان صحيحاً ولكن لايفيد بطلان الصلاة وفسادها على تقدير وضع ألفاظ العبادة لخصوص الصحيح لأنّ النهي عن المـلازم لايوجب الفساد وإنّما المفسد هو النهي المتعلّق بنفس ترك الصلاة والمفروض أنه غير موجود.

بل الظاهر من تهذيب الأُصول أنّ النهي العارض على ذات الصلاة من جهة تعلّق النذر بترك ذات الصلاة على فرض تعلّقه وصحّته لايوجب كون ذات الصلاة محرّمة أيضاً إذا المحرّم هو عنوان تخلّف النذر المنطبق على الفرد بالعرض ـ فتأمّل ـ كما أنّ الواجب بالذات هو طبيعة الصلاة المنطبقة على الفرد الخارجيّ بـالذات. ومـن هـنا ذكرنا في محلّه أنّ النذر المستحبّات مثل صلاة اللـيل وغـيرها لايـوجب اتـصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء وصلاة الليل مثلاً باقية على استحبابها.(۲)

وعليه فتكون الصلاة المتعلّق بتركها النذر أوالحلف على فرض تعلّقه وصحّته من موارد اجتماع الأمر والنهي إذ عنوان الصلاة تكون مأموراً بها وعنوان حنث النـذر أوالحلف يكون منهيّاً عنه وكلا العنوانين منطبق على مصداق واحد ومقتضى القاعدة كما سيأتي إن شاءاللّه تعالى في باب اجتماع الأمر والنهي هو جواز الاجتماع لأنّ متعلّق

---

(۱) بدائع الأفكار ۱/۱۳۴ـ۱۳۵.

(۲) تهذيب الأُصول ۱/۸۷ـ۸۶

الأحكام هو العنوان وهو في المقام متعدّد فلا يدلّ النهي عن التخلّف على فساد الصلاة اللّهمّ إلاّ أن يقال مقتضى ماروي من أنّ اللّه تعالى لا يطاع من حيث يعصى هو بطلان الصلاة ولعلّ أشار إليه بقوله فتأمّل ـ في تهذيب الأُصول ـ.

وكيف كان فما ذهب إليه المستدلّ من بطلان الصلاة من جهة النهي العارض لها بالنذر أوالحلف على تركها في الأمكنة المكروهة ممنوع بأنّ النهي لايكون عن نفس الصلاة بل يكون عن العنوان الملازم أويكون بعنوان تخلّف النذر ومن المعلوم أنّهما لايوجبان البطلان.

فالاستدلال المذكور لايتمّ من جهات فلاتغفل.

فتحصّل لحدّ الآن أنّ تصوير الجامع على كلا القولين ممكن وأنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة كما مرّ.

****

المقام الثاني في أسامي المعاملات:

و يقع الكلام هنا في أُمور:

الأوّل: في تحرير محلّ النزاع:

ذهب المشهور إلى عدم جريان النزاع في كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة أوالأعمّ بناء على وضعها للمسبّبات لعدم اتّصافها بهما بل بالوجود تارة وبالعدم أُخرى. وتبعهم في الكفاية وأوضح الإصفهانيّ وجه مختارهم في تعليقته على الكفاية بقوله: إنّ الايجاب والقبول المستجمعين للشرائط إذا حصلا حصلت الملكيّة الحقيقيّة والعقد المزبور بلحاظ تأثيره في وجود الملكيّة وقيام الملكيّة به قيام المعلول بالعلّة محقّق للتمليك الحقيقيّ والتمليك الحقيقيّ فعل تسبيبيّ ولايصدق على نفس العقد

إذ التمليك والملكيّة من قبيل الإيجاد والوجود فهما متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. فكما أنّ وجود الملكيّة ليس متّحداً مع العقد كذلك المتّحد معه ذاتاً فافهم جيّداً. فحينئذٍ إن قلنا بأنّ البيع موضوع للتمليك الحقيقيّ أي ما هو بالحمل الشائع تمليك أوللتمليك الذي لايصدق في الخارج إلاّ على المتّحد مع وجود الملكيّة ذاتاً كما هو الظاهر فلامحالة لايجري فيه النزاع لعدم أثر لمثله كي يتّصف بلحاظ ترتّب الأثر عليه بالصحّة وبلحاظ عدم ترتّبه عليه بالفساد. إلى أن قال: وأمّا توهّم أنّ نفوذه (أي صحّته) لازم وجوده باعتبار ترتّب الآثار التكليفيّة والوضعيّة على الملكيّة فلا توجد إلاّ مترتّبة عليها آثارها فيتّصف بالصحّة دون الفساد فمدفوع بأنّ نسبة تلك الآثار إلى الملكيّة نسبة الحكم إلى موضوعه لانسبة المسبّب إلى سببه فضلاً عن نسبة المسبّب إلى الأمر التسبيبيّ فلايتّصف الملكيّة مع عدم كونها مؤثّرة في تلك الأحكام بالصحّة. فإن قلت: سلّمنا أنّ البيع هو إيجاد الملكيّة الحقيقيّة إلاّ أنّ إيجاد الملكيّة أمر وإمضاء العرف أوالشرع أمر آخر فإن أمضاه الشارع أوالعرف اتّصف بالصحّة وإلاّ بالفساد. قلت: الملكيّة الشرعيّة أوالعرفيّة ليست من المقولات الواقعيّة بل المعقول نفس اعتبار الشرع أوالعرف هذا المعنى لمن حصل له السبب. ومن الواضح أنّ إعتبار كلّ معتبر لا واقع له وراء نفسه وهو أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة وليس من حقيقة البيع في شيء حيث أنّه من الأمور التسبيبيّة، بل الشارع والعرف المعتبران للملكيّة ربما يجعلان سبباً ليتوسّل به إلى اعتبارهما فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع مثلاً سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الاعتباريّة بالتسبيب ولاحالة منتظرة بعد حصول الملكيّة الشرعيّة بعلّتها التامّة الشرعيّة كي يقال بأنّ إيجاد الملكيّة أمر وإمضائه أمر آخر وإن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقطّ فالملكيّة الشرعيّة حقيقة لم توجد بعدم سببها وليس التمليك العرفيّ سبباً بالإضافة إلى الملكيّة الشرعيّة حتّى يكون ترتّبها عليه مناط صحّته وعدمه مناط فساده وعلى أيّ حال فالقابل للتأثير وعدمه هو السبب دون

المسبّب عرفيّاً كان أو شرعيّاً.(١)

حاصله أنّ البيع المسبّبي هو التمليك المتّحد مع الملكيّة وهو مغاير مع البيع السببيّ (وهو الإيجاب والقبول) كما أنّ الملكيّة مغايرة معه لاتّحاد التمليك مع الملكيّة فحيث لا أثر للتمليك حتّى يتّصف باعتبار ترتّبه بالصحّة وبعدم ترتّبه بالفساد فلا مجال للنزاع في كون البيع المسبّبيّ موضوعاً للصحيحة أوالأعمّ (لأنّ التمليك والملكيّة متّحد بسيط وليس بمركّب حتّى يكون باعتبار جامعيّته للأجزاء صحيحاً وليس سبباً ومؤثّراً في شيء حتّى يكون بإعتباره صحيحاً ونافذاً) وأمّا ترتّب الأحكام التكليفيّة أوالوضعيّة على الملكيّة المتّخذة معها التمليك فهو من باب ترتّب الحكم على موضوعه لا المسبّب على سببه ومعه فلا تتّصف الملكيّة باعتبار هذه الأحكام بالصحّة فضلاً عن اتّصاف التمليك المتّحد معها باعتبارها. ثمّ إنّه ليست الملكيّة الشرعيّة أوالعرفيّة من الأمور الواقعيّة بل هما من الأمور الاعتباريّة التي تكون متقوّمة بالاعتبار من ناحية الشرع أو العرف فحيث أنّ العرف أوالشرع جعلا لهما سبباً خاصّاً ليتوسّل به إلى اعتبارهما فلايتحقّقان في وعاء الاعتبار إلاّ إذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع أوالعرف سبباً لاعتبارهما فإن تسبّب الشخص بالسبب الشرعيّ فقد أوجد الملكيّة من دون حالة منتظرة بعد حصول الملكيّة الشرعيّة بسببها التامّة وإن لم يتسبّب به بل تسبّب بالسبب العرفيّ فلا وجود للملكيّة الشرعيّة لعدم تحقّق سببها الشرعيّ. وليس التمليك العرفيّ المتّحد مع الملكيّة العرفيّة سبباً شرعيّاً للتمليك الشرعيّ المتّحد مع الملكيّة العرفيّة حتّى يكون ترتّبها عليه مناط صحّة التمليك العرفيّ وعدم ترتّبها مناط عدم صحّته بل السبب الشرعيّ هو البيع بمعناه السببي فباعتبار ترتّب الملكيّة والتمليك الشرعيّ يكون صحيحاً وباعتبار عدم ترتّبها يكون فاسداً فالتمليك الشرعيّ كالتمليك العرفيّ إمّا

(١) نهاية الدراية ١/٧٦ـ ٧٧.

يكون موجوداً بوجود سببه وإمّا لايكون موجوداً بعدم سببه.

فتحصّل أنّ القابل للتأثير والصحّة والفساد ليس إلاّ البيع بمعناه السببيّ لا البيع بمعناه المسبّبي وهو التمليك المتّحد مع الملكيّة وعليه فتمّ ما أفاده المعروف من عدم جريان النّزاع بناء على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات لأنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم.

ولعلّه لذلك أفاد واجاد سيدّنا الإمام المجاهدﷺ حيث قال: المعروف عدم جريان النّزاع فيها بناء على وضعها للمسبّبات لأنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم إذ الماهيّات أمور اعتباريّة متقوّمة بالاعتبار فالشرع إن وافق العرف فيها تحقّق المسبّب وإن خالفهم كما في نكاح بعض المحارم وفي البيع الربويّ فلا لرجوع مخالفته إلى إعدام الموضوع ونفي الاعتبار واعتباره مع نفي جميع الآثار لغو لا معنى له ولو سلّم جوازه فخالف لارتكاز المتشرّعة لأنّ نكاح المحارم والبيع الربويّ غير واقع رأساً عندهم فإذن يدور أمر المسبّبات دائماً بين الوجود والعدم.

وهكذا أفاد الميرزا الشيرازيّﷺ حيث قال: إنّ جريان النّزاع فيها أيضاً يتوقّف على جعل معانيها عبارة من الأفعال الخارجيّة (أي الإيجاب والقبول) لا الأثر حيث أنّه أمر بسيط فلو تحقّق كان صحيحاً ولو لم يتحقّق فلا شيء حتّى يتّصف بالفساد فيكون أمره دائراً بين الصحّة أوكونه لا شيء كذلك.[1]

تفصيل المحقّق العراقيّﷺ

وممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث قال والتفصيل هو أن يقال إنّ البيع مثلاً حيث يراد به المسبّب يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه أمر حقيقيّ واقعيّ يتحقّق في الواقع عند تحقّق بعض أسبابه وحينئذٍ

(١) تقريرات الميرزا ٤٢١/١.

يكون نهي الشارع عنه تخطئته للعرف الذي يرى وقوعه بالسبب الذي توصّل به إليه.

ثانيها: أنّ البيع أمر واقعيّ يتحقّق في الواقع بنحوين من الأسباب إلاّ أنّ الشارع اشترط في تحقّق أحكام البيع من وجوب التسليم وحرمة التصرّف في المبيع أن يكون البيع متحقّقاً بسبب معيّن مخصوص وإن اشترك السببان أوالأسباب في إيجاده وتحقّقه إلاّ أنّ الشارع إنّما يرتّب آثار الملكيّة وأحكامها على تحقّقه في بعضها دون بعض.

وثالثها: أن يكون مفهوم البيع في نظر العرف والشرع شيئاً واحداً إلاّ أنّ مصاديقه بما أنّها أمور اعتباريّة تختلف باختلاف الاعتبار. لهذا قد يعتبر العرف مصداقاً لا يعتبره الشرع بل يعتبر غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بناء على الوجه الأوّل لامجال للنزاع في أسماء المعاملات[1] وأمّا على الوجهين الآخرين فللنزاع مجال واسع فالقائل بالصحيح يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمعاملة التي يرتّب عليها الشارع آثار الملكيّة وأحكامها إمّا للاشتراط أوللاختلاف في الاعتبار... إلى أن قال: والقائل بالأعمّ يرى أنّ أسماء المعاملات قد وضعت للمسبّبات التي تتحقّق في الواقع عند تحقّق أسبابها سواء اقترنت بالشرط الموجب لترتيب الشارع آثار الملكيّة عليها أم لم يقترن أوأنّها وضعت لنفس مفهوم أثر المعاملة كمفهوم البيع مثلاً مع قطع النظر عن تقييده بمصداق خاصّ باعتبار مخصوص. ولايخفى أنّ الوجه الأوّل والثالث لاشبهة في إمكانها وقبول العقل إيّاهما في مرحلة الثبوت ولكن قديناقش ويشكّ في صحّة الوجه الثاني بما حاصله أنّه لامعنى ولامسوّغ لإلغاء أحكام الملكيّة من جميع الأنحاء بعد الاعتراف بوجودها وتأثير أسبابها خصوصاً إذا قلنا بأنّ الملكيّة من الأمور الاعتباريّة فإنّه إذا

---

(١) ولعلّ وجهه لأنّ الشارع عند تخطئته العرف ليس له إلاّ حكم واحد وهو الحكم بعدم وقوع المسبّب فلا مجال للنزاع في أنّ المسبّب هو الصحيح أوالأعمّ كما لايخفى.

فرض تأثير سببها فيها فلا واقع لذلك التأثير إلاّ تحقّق اعتبارها عند الشارع فإذا فرض أنّه لايرتّب أحكامها عليها كان إعتباره إيّاها لغواً محضاً. إلاّ أنّ هذه المناقشة إذا سلّمنا صحّتها فيا لو كانت الملكيّة من الأمور الاعتباريّة فلا تسلّم صحّتها فيا لو كانت الملكيّة من الأُمور الحقيقيّة الواقعيّة فإنّه يمكن أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقة الواحدة ببعض الأحكام ولايحكم به على بعض أفرادها الأُخرى مع اشتراك تلك الأفراد جميعاً بتلك الحقيقة لمصلحة هو يعلمها وقد وقع ذلك في الشرع ومنه الربا حيث حكم ببطلانه عموماً وصحّته خصوصاً حيث يكون ويقع بين الولد ووالده والرجل وزوجته فاتّضح ممّا ذكرنا فساد ما بنى عليه المشهور من أنّ أسماء المعاملات إذا كانت موضوعة للمسبّبات فلا مجال للنزاع المذكور لما عرفت من إمكانه على بعض الوجوه.(١)

حاصله أنّ المسبّب الذي يمكن أن يراد من البيع إمّا له وجود واقعيّ محقّق لسبب واحد ففي كلّ مورد يخالف الشرع يحكم بعدم وجوده لعدم وجود سببه ويخطّئ العرف الذي يحكم بوجوده وإمّا له وجود واقعيّ محقّق بأسباب متعدّدة ولكن اشترط الشارع ترتّب أحكامه الشرعيّة بصورة تحقّقه بسبب خاصّ معيّن وإمّا يكون مفهوماً مشتركاً بين العرف والشرع ولكن مصاديقه بما أنّها من الأُمور الاعتباريّة تختلف باختلاف الاعتبار. فالأوّل والثالث ممكن والثاني يناقش فيه بعدم الصحّة لعدم المسوّغ لإلغاء الأحكام بعد فرض وجود الواقعيّ للمسبّب وتأثير السبب أوللزوم اللغويّة إن قلنا بأنّ الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة فإنّ اعتباره الشيء لايجامع مع نفي الأحكام والآثار وإلاّ لزم كون اعتباره لغواً محضاً. ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا مانع من أن يحكم الشارع على بعض أفراد الحقيقة الواحدة ببعض الأحكام ولايحكم

(١) بدائع الأفكار ١/١٣٨.

به على بعض آخر بل هذا أمر واقع في الأحكام.

جواب التفصيل المذكور

وأنت خبير بأنّ المسبّبات من الأمور الاعتباريّة لا الواقعيّة إذ الأُمور الواقعيّة لها واقعيّة عينيّة ولا أثر منها في الاعتباريات كما لايخفى. وعليه فلايمكن الوجه الأوّل والثاني لأنّهما مبنيّان على واقعيّة المسبّب وقد عرفت أنّه لا واقعيّة له وراء الاعتبار كما لايمكن الوجه الثالث لعدم كون مفهوم البيع مثلاً بمعناه المسبّبيّ المتّحد فيه الشرع والعرف سبباً لمصداقه الاعتباريّ حتّى يكون باعتبار تحقّق المصداق صحيحاً ومؤثّراً وباعتبار عدم تحقّق المصداق فاسداً وغير مؤثر إذ السبب في تحقّق المصداق شيء آخر وهو البيع بمعناه السببيّ وأيضاً لايكون صحيحاً باعتبار كونه جامعاً للأجزاء والشرائط لأنّ المفروض أنّ مفهوم البيع بمعناه المسبّبي بسيط فالمفهوم المذكور لايصحّ اتّصافه بالصحيح بمعنى المؤثّر ولابالصحيح بمعنى التامّيّة كما لايخفى.

وكيف كان فالمسبّبات من الأُمور الاعتباريّة وأمرها يدور بين الوجود والعدم ففي كلّ مورد وافق الشرع العرف في ما جعله سبباً للأمر الاعتباريّ تحقّق المسبّب وفي كلّ مورد خالف العرف فيما جعله سبباً لم يتحقّق المسبّب لا أنّه اعتبر المسبّب العرفيّ ونفى عنه الآثار لأنّه لغو لايصدر عن الشارع الحكيم ففي مورد الربا حكم بعدم وقوع النقل والانتقال لابوقوع النقل والانتقال ونفي الآثار وهكذا في مورد النكاح حكم بعدم وقوع العلقة الزوجيّة لابوقوعها ونفي الآثار.

توجيه المحاضرات جريان النزاع في المسبّبات

ذهب في المحاضرات إلى أنّه يصحّ اتّصاف المسبّب بالصحّة والفساد حيث قال: إنّا لانعقل للمسبّب في باب المعاملات معنى ماعدا الاعتبار النفسانيّ القائم بالمعتبر بالمباشرة ومن الظاهر أنّ المسبّب بهذا المعنى يتّصف بالصحّة والفساد فإنّ الاعتبار إذا كان من أهله وهو البالغ العاقل فيتّصف بالصحّة حتّى عند العقلاء وإذا كان من غير

أهله وهو المجنون أوالصبيّ غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادراً من الصبيّ المميّز فيتّصف بالصحّة عند العقلاء وبالفساد عند الشارع وعلى الجملة فكما أنّ الصيغة تتّصف بالصحّة والفساد فيقال إنّ الصيغة العربيّة صحيحة وغير العربيّة فاسدة أوالصادرة عن البالغ العاقل صحيحة ومن غيره فاسدة فكذلك الاعتبار فيقال إنّ الاعتبار الصادر من العاقل صحيح ومن غيره فاسد وعليه فلا أصل لما ذكروه من أنّ المعاملات لو كانت أسامي للمسبّبات لم تتّصف بالصحّة والفساد بل تتّصف بالوجود والعدم فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المسبّب عبارة عن الإمضاء الشرعيّ فإنّه غير قابل لأن يتّصف بالصحّة والفساد بل هو إمّا موجود أومعدوم وكذا لو كان عبارة عن إمضاء العقلاء فإنّه لايقبل الاتّصاف بها فإمّا أن يكون موجوداً أومعدوماً إلاّ أن المسبّب هنا ليس هو الإمضاء الشرعيّ أوالعقلائيّ ضرورة أنّ المعاملات من العقود والإيقاعات أسامٍ للأفعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع مثلا اسم للفعل الصادر عن البالغ والهبة اسم للفعل الصادر من الواهب... وهكذا ومن الواضح أنّها أجنبيّة عن مرحلة الإمضاء رأساً. نعم أنّها قد تقع موردا للإمضاء إذا كانت واجدة للشرائط من حيث الاعتبار أومبرزة وقد لاتقع مورداً له إذا كانت فاقدة لها كذلك. فقد تحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من جريان النزاع في المسبّب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم هو خارج عن محلّ النزاع من جهة أخرى و هي أنّ عنوان البيع وماشا كله لايصدق عليه عرفاً بدون إبرازه في الخارج ولو على القول بالأعمّ فلا محالة يكون البيع أونحوه موضوعاً للمؤلّف من الإعتبار وإبرازه إمّا مطلقاً أو فيا أمضاه العقلاء... إلى أن قال: فلايصدق على كلّ واحد منها بالخصوص.(١)

وفيه: أوّلاً: بعد تسليم عدم دخالة الألفاظ في الإنشاآت أنّ الاعتبار النفسانيّ

(١) المحاضرات ١/١٩٥ـ١٩٦.

القائم بالمباشر سواء لوحظ منفرداً أومع لفظ البيع وصيغته فهو من الأسباب لا المسبّبات فاتّصافه بالصحّة أوالفساد لا إشكال فيه ولكن لاينفع في اتّصاف المسبّبات بها فإن كان هذا الاعتبار صحيحاً ترتّب عليه الانتقال وإلاّ فلا. لايقال: إنّ المراد من الاعتبار النفسانيّ القائم بالمباشر هو ما اعتبره المعتبر بسبب اللفظ فالسبب هو اللفظ والمسبّب هو ما اعتبره المعتبر في نفسه. لأنّا نقول: إنّ مختار المحاضرات ومن سبقه ولحقه ممّن ذهب إلى أنّ ألفاظ الإنشاآت حاكيات لا آلة للإيجاد والإنشاء هو أنّ اللفظ مبرز لاسبب ومع عدم كون اللفظ سبباً لا مجال لجعل الاعتبار النفسانيّ مسبباً بل اللفظ مبرز عن السبب ومعه لامجال لتوهّم كون الاعتبار النفسانيّ مسبّباً فلا تغفل.

وثانياً: أنّ الاعتبار الشخصيّ ليس سبباً للاعتبار العرفيّ أوالشرعيّ حتّى يكون ترتّبها عليه مناط صحّته وعدمه مناط فساده لعدم وجود رابطة العلّيّة والسببيّة بينهما فالصحّة بمعنى التماميّة لامورد لها لبساطة الاعتبار كما أنّ الصحّة بمعنى التأثير والنفوذ لامجال لها بعد عدم كونه سبباً للاعتبار العرفيّ أوالشرعيّ. وإنّما الشارع أوالعرف يجعلان سبباً ليتوسّل به إلى المسبّب العرفيّ أوالشّرعيّ فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الشرعيّة بعلّتها التامّة ولاحالة منتظرة بعد إيجادها بعلّتها التامّة وهكذا فيما إذا تسبّب الشخص بما جعله العرف سبباً لاعتباره وأيضاً كما أنّ الاعتبار الشخصيّ ليس سبباًللاعتبارالعرفيّ أوالشرعيّ فكذلك لايكون اعتبار العرفيّ سبباً للاعتبار الشرعيّ لعدم وجود رابطة العلّيّة والسببيّة بينهما أيضاً.

وممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول حيث قال: يمكن أن يقال بإطلاق الفاسد على المسبّبات باعتبار تحقّقها في محيط أهل العرف فيما كان العرف مساعداً لتحقّقها مع عدم ترتّب الآثار عليها في محيط التشريع أمّا مع لحاظ كلّ محيط فالأمر دائر بين

الوجود والعدم.(١)

لوضوح أنّ التمليك والملكيّة العرفيّة ليس سبباً ومؤثّراً بالإضافة إلى الملكيّة الشرعيّة حتّى يكون ترتّبها عليه مناط الصحّة وعدمه مناط الفساد فلاوجه لاتّصافه بالصحّة بمعنى المؤثّريّة كما أنّه لا وجه لاتّصافه بالصحّة بمعنى التماميّة.

وثالثاً: أنّ مقتضى تعليله وهو قوله: ضرورة أنّ المعاملات من العقود والإيقاعات أسام للأفعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع... الخ هو كون أسامي المعاملات أسامي للأسباب وهو خارج عن فرض المشهور فإنّ مفروض كلامهم هو ما إذا كانت أسامي المعاملات أسامي للمسبّبات فلاتغفل.

الأمر الثاني:

إنّه ذهب في الكفاية إلى أنّه لو كانت أسامي المعاملات موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال لكنّه لايبعد دعوى وضع أسامي المعاملات لخصوص الصحيحة منها وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً أوعرفاً والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لايوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبر في تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر.

وفيه: أوّلاً: كما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد﴿ أنّ أسامي المعاملات موضوعة عرفاً للأعمّ. ألا ترى أنّ البيع مثلاً يصدق على غير الصحيح من دون عناية وملاحظة علاقة كبيع الفضوليّ وبيع المرهون وبيع السفيه وبيع الصبيّ المميّز وليس ذلك إلاّ لكونه موضوعاً للأعمّ فاختلال شرائط التأثير لايضرّ بصدق وجود السبب عرفاً

---

(١) تهذيب الأصول ٨٧/١.

وإن شئت قلت كما أفاده أُستاذنا الفريد أنّ الواضع لم ينظر إلى الفاسد والصحيح حتّى يأخذ الجامع بينهما بل ينظر إلى الصحيح ووضع اللفظ للطبيعة المتّخذة منه التي تتّحد عرفاً مع الصحيح والفاسد الذي له أثر تأهّليّ والشاهد له هو صحّة استعمال لفظ المعاملة في الفاسد الذي له أثر تأهّليّ كاستعمال اللفظ في الصحيح من دون حاجة إلى إعمال عناية وملاحظة علاقة وهو بضميمة أصالة عدم النقل التي كانت أصلاً عقلائيّاً وجارياً في كلّ لغة تبادر منها المعنى فعلاً وشكّ في كونه بوضع الواضع أم لايدلّ على أنّ الواضع وضع ألفاظ المعاملات للأعمّ من الصحيح الفعليّ.

وإليه يؤول ما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ من أنّ الطريقة العرفيّة جارية على الوضع لذات المؤثّر وعدم ملاحظة ما له دخل في فعليّة التأثير في المسمّى والمفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسمية فيتعيّن القول بوضع ألفاظ المعاملات على هذا الوجه لذوات الأسباب لا للصحيح المؤثّر منها وليست كألفاظ العبادات حتّى يتوقّف على دعوى اتّحاد طريقتي العرف والشرع في الأوضاع.[1]

وثانياً: كما أفاده الأُستاذ أنّ التخطئة فيما إذا كان للشيء واقع محفوظ ولا واقع للاعتباريّات وراء الاعتبار فحقيقة الأسباب الاعتباريّة ليست لها عين ولا أثر وراء اعتبارها حتّى يكون سبباً ومؤثّراً فالأولى أن يقال مكان التخطئة أنّ الشارع لم يعتبر في بعض الموارد ما اعتبره عرف الناس من الأسباب... لايقال: لعلّ المراد من التخطئة هي تخطئة المصحّحات من المصالح والمفاسد الباعثة على اعتبار أسباب الملكيّة أوالزوجيّة ونحوهما. لأنّا نقول: إنّ ذلك خلاف ظاهر كلامه فلايحمل عليه وممّا ذكر يظهر ما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ حيث قال ولك أن تنزّل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سبباً لا في السبب ولا في

---

(١) نهاية الدراية ١/٧٨.

لمسبّب فتدبّر جيّداً.

وثالثاً: انّ الاختلاف بين العرف والشرع ليس في جميع الموارد في المحقّقات والمصاديق بل ربما يكون الاختلاف في المصداق كما إذا كانت ذات السبب شرعاً غير ما هو ذات السبب عرفاً كما ربما يكون الاختلاف في التقييد والتضييق لدائرة السبب العرفيّ كما إذا اتّحد السبب وضمّ الشرع إليه ضميمة لها دخل في فعليّة تأثيره. نعم يصحّ اختصاص الاختلاف بالمحقّقات فيما إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للمؤثّر التامّ الفعليّ لا لذات المؤثّر كما عرفت أنّها موضوعة لها. ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ‏‏: لتصحيح قول صاحب الكفاية: بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق... الخ هذا إذا كان اللفظ موضوعاً لما يؤثّر في الملكيّة فعلاً وأمّا إذا كان لما يؤثّر فيها اقتضاء فالاختلاف تارة في المصداق... إلى أن قال: و أُخرى ليس في المفهوم ولا في المصداق بل تقييد وتضييق ... الخ و الاختلاف في المصداق كبيع المنابذة والاختلاف في التقييد كاشتراط العربيّة ونحوها في العقد.

الأمر الثالث:

الظاهر أنّ ألفاظ المعاملات مستعملة في الأسباب كالمسبّبات فلا وجه لتخصيصها بالمسبّبات كقوله بعت داري أوباع فلان داره ممّا لا يريد به إلاّ وقوع المبادلة لاستعمالها في الأسباب من دون حاجة إلى عناية وعلاقة ألا ترى صحّة القول بأنّ زيداً باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه مع أنّ الإذن معتبر ولو عرفاً في تأثير العقد فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبر في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب لا في المسبّب إذ لا مسبّب في هذا المثال على المفروض ومع ذلك يصدق عليه لفظ البيع من دون عناية وملاحظة العلاقة وهو دليل كونه حقيقة فيه. وأيضاً يكون ظاهراً في استعماله في السبب فيما إذا حكى خصوصيّات السبب كقوله

باع بالصيغة العربيّة أو باع منجّزاً من دون تعليق على شيء أوباع مع تعيّن العوضين أو فيما إذا اعتبر فيه خصوصيّات في السبب كقولهﷺ نهى النبيّﷺ عن بيع الغرر أو قوله تعالى ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض منكم ... الآية، إذ الظاهر منه جواز الأكل والتصرف لسبب صحيح كالتجارة عن تراض والمنع عن الأكل والتصرف لسبب باطل.

وممّا ذكر يظهر ما في منتهى الأُصول حيث ذهب إلى أنّها موضوعة للمسبّبات لا الأسباب وقال: ولا شكّ في أنّ معاني هذه الألفاظ أي البيع أوالإجارة أوالرهن أوالقرض أوالصلح أوالطلاق أوالنكاح ونحوها عند العرف عبارة عن نفس المسبّبات فلايريد العرف من قوله: بعت داري بكذا وباع فلان داره بكذا إلاّ وقوع المبادلة... إلى أن قال: وهكذا لايفهم العرف من قوله: صالحت الشيء الفلانيّ بكذا إلاّ وقوع المسالمة على مبادلة الشيء الفلانيّ بكذا وهكذا الحال في سائر العناوين. فبناء على هذا لايبق مجال للنزاع في باب المعاملات أصلاً. فالذين بحثوا و تكلّموا في أنّ ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه و من الفاسد لابدّ لهم من القول بوضع هذه الألفاظ للأسباب وقد عرفت ما في هذه الدعوى.(١)

لما عرفت من صحّة إطلاقها على الأسباب وعليه فالبحث والتكلّم عن كون ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أوالأعمّ منه ومن الفاسد له مجال بل هو واقع من الأعلام كما عرفت ولا وجه لرميهم بالبحث عن شيء لا أصل له.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الأُصول من أنّ التبادر وارتكاز المتشرّعة وغيرهما تساعد على كون أسماء المعاملات أسامي للمسبّبات أعني تبادل المالين في

(١) منتهى الأصول ١/٦٧ـ٦٨.

البيع وما أشبهه في سائر المعاملات والمراد من المسبّب ما يحصل بالأسباب ويوجد بها وتخيّل كونها موضوعة لنفس الأسباب المحصّلة أوالنتيجة الحاصلة من الأسباب والمسبّبات من صيرورة العوض ملكاً للمشتري والثمن للبائع مثلاً مدفوع بكون الارتكاز على خلاف الأوّل وأمّا الثاني أعني كونها موضوعة لنفس النتيجة فيردّه عدم صحّة إطلاق عنوان البيع أوالإجارة أوغيرهما على النتيجة وقد عرفت سابقاً أنّه بناء على كونها موضوعة للمسبّبات يرتفع النزاع من البين لدوران أمرها حينئذٍ بين أحد الأمرين الوجود والعدم نعم على القول بكونها موضوعة للأسباب فالتبادر يساعد القول بالأعمّ مضافاً إلى ما عرفت من كيفيّة الوضع.(١)

لأنّ دعوى الارتكاز مع ما عرفت من صحّة صدق ألفاظ المعاملات على خصوص الأسباب من دون حاجة إلى ملاحظة علاقة وإعمال عناية كما ترى.

ثمّ بناء على ما عرفت من صحّة استعمالها في الأسباب كالمسبّبات تكون ألفاظ المعاملات مشتركة بينها اشتراكاً لفظيّاً لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيّة والمسبّبات الاعتباريّة فيحتاج كلّ واحد منها إلى قرينة معيّنة كسائر المشتركات اللفظيّة كما لايخفى.

الأمر الرابع:

في جواز الأخذ بإطلاق الخطابات. أمّا بناءً على كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح والمؤثّر الواقعيّ، فقد ذهب في الكفاية إلى أنّ مع كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة من الأسباب لا إجمال فيها كي لايصحّ التمسّك بإطلاق الخطابات عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ٨٩ـ٩٠.

البيان ينزّل على أنّ المؤثّر عند الشارع هو المؤثّر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزّل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنّه منهم ولو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه وحيث أنّه لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً ولذا يتمسّكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح من الأسباب. نعم لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسّك بإطلاقها في عدم اعتباره بل لابدّ من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمّل جيّداً.

حاصله أنّ الإطلاق اللفظيّ وإن لم يكن موجوداً للشكّ في صدق البيع الموضوع للمؤثّر الواقعيّ مع الشكّ في اعتبار شيء في تأثير البيع شرعاً ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالإطلاق المقاميّ فكلّ مايراه العرف مؤثّراً واقعاً هو مؤثّر واقعا عند الشارع. نعم لو كان الشكّ بحيث يشكّ العرف في كونه مؤثّراً واقعاً فلا مجال للإطلاق المقاميّ أيضاً كما أشار إليه بقوله: نعم لو شكّ... الخ.

عدم الكلّيّة في الإطلاق المقاميّ

وكيف كان فقد أورد عليه أستاذنا المحقّق الداماد﵀ بأنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للصحيح بمعنى المؤثّر في الملكيّة واقعاً وكان نظر العرف والشرع طريقين إليه (كما ذهب إليه المصنّف تبعاً لهداية المسترشدين ويشهد له ما مرّ منه من حديث التخطئة) فلا إطلاق لفظيّ لها حتّى يمكن التمسّك بها في المشكوك دخله في التأثير إذ المراد من الصحيح والمؤثّر حينئذٍ هو الصحيح والمؤثّر الواقعيّ وصدقه على المشكوك غير محرز فلا يمكن التمسّك بإطلاق مثل قوله تعالى: أوفوا بالعقود، أوأحلّ اللّه البيع، لإثبات مصداقيّة المشكوك لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة وإن أُطلق عليه البيع عرفاً لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعاً فصدق البيع عرفاً لايكفي مع اعتبار كونه مؤثّراً في الواقع بنظر الشرع أيضاً.

وأمّا الأخذ بالإطلاق المقاميّ بتقريب أنّ المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعيّ وإنفاذ السبب شرعاً و لم يعيّن محقّقاً و لامصداقاً لما هو الموضوع لحكمه فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيّن مصداق خاصّ لموضوع حكمه وأنّ ما هو المصداق لما يؤثّر في الملك عرفاً مصداق لما يؤثّر في الملك شرعاً بأن يكون مرجع الإطلاق المقاميّ المذكور إلى التلازم بين السبب الجعليّ الشرعيّ والسبب الجعليّ العرفيّ فصدق العرفيّ في المشكوك كاف في كونه مؤثّراً واقعاً.

ففيه أنّ تلك المقدّمة خارجة عن مقدّمات الإطلاق اللفظيّ ومن المعلوم أنّه فرق بين الإطلاق اللفظيّ والإطلاق المقاميّ. وهو جواز التمسّك بالأوّل في المستحدثات بعد صدق المفهوم على المستحدث كبعض العقود الرائجة في زماننا كالتأمين فإنّه عقد يشمله أوفوا بالعقود، بناءً على عدم كون اللام فيه للعهد الخارجيّ دون الثاني لعدم إطلاق لفظيّ فيه والإطلاق المقاميّ جار فيا كان رائجاً في مرأى ومنظر الشارع حتّى يمكن أن يقال: إنّ ما كان رائجاً عند العرف ومؤثّرا كان مؤثّراً عند الشارع وإلاّ لزم عليه البيان وحيث لا بيان ينكشف أنّ المؤثّر العرفيّ مؤثّر عنده أيضاً فحينئذٍ لو استحدثت معاملة لم تكن لها سابقة في عهد الشارع لايمكن التمسّك بإطلاق قوله تعالى أوفوا بالعقود، لأنّ العقود الصحيحة المؤثّرة واقعاً لا إطلاق لفظيّ لها بالنسبة إلى المشكوك كما لا إطلاق مقاميّ لأنّ المعاملة مستحدثة فلا تكون مشمولة لقوله أوفوا بالعقود، في عهد الشارع. فالإطلاق المقاميّ لايجدي في جميع موارد الشكّ كالمعاملات المستحدثة فلايصحّ نفي الإجمال بنحو كلّيّ فيا إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للأسباب الصحيحة الواقعيّة. و ممّا ذكر يظهر ما في تعليقة الإصفهانيّ وبدائع الأفكار حيث أكتفيا في رفع الإجمال وصحّة الأخذ بالإطلاق في الخطابات بالإطلاق المقاميّ بالتقريب المذكور مع أنّك عرفت أنّه لايجدي في المعاملات المستحدثة.

نعم لو ثبت إطلاق لفظيّ للخطابات كما إذا صرّح الشارع بأنّ العقد المؤثّر الواقعيّ

هو العقد المؤثّر بنظر العرف بنحو القضيّة الحقيقيّة فكلّ ما يوجد ويكون موثّراً عند العرف يكون مشمولاً لأدلّة وجوب الوفاء بالعقود وإمضاء العقود بالإطلاق اللفظيّ كما لايخفى. ولكن هذا خلف الفرض ولايوافق ما حكي عن هداية المسترشدين من أنّ البيع لغة موضوع لما يؤثّر في الملكيّة واقعاً و نظر العرف والشرع طريقان إليه كما لايخفى.

إشكال الإجمال في الخطابات

ثمّ إنّ الظاهر من تهذيب الأُصول هو إجمال الخطاب إذا قلنا بأنّ الأسامي موضوعة للصحيح الواقعيّ من الأسباب لأنّ الاختلاف بين الشرع والعرف راجع إلى مفهومها لاالمصاديق فقط بعد ما مرّ من أنّ الموضوع له لايكون العقد الصحيح بالحمل الأوّليّ ولابالحمل الشائع لوضوح بطلانها (لما مرّ في أسامي العبادات من لزوم تقييد الصلاة بمفهوم الصحّة وضدّها لوأُريد من الصحيح الصحيح بالحمل الأوّليّ ومن وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقيّة لوأُريد من الصحيح الصحيح بالحمل الشائع وكون الموضوع له بنحو الوجود السعيّ و من كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً لو كان الموضوع له هو الفرد الواقعيّ الحقيقيّ) فإذن لا محيص عن القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت لاتنطبق إلاّ على الصحيح المؤثّر (الواقعيّ) فعند ذلك لابدّ من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتّى لاينطبق إلاّ عليه ورجوع الاختلاف إلى المصداق مع الاتّفاق في المفهوم وعلى ذلك يلزم الإجمال في الخطابات وعدم جواز التمسّك بإطلاقاتها فمع احتمال دخالة شيء فيها يرجع إلى الشكّ في الموضوع ويكون الشبهة مصداقيّة بخلاف ما إذا كان الوضع للأعمّ أوللصحيح عرفاً. انتهى

تحليل و تفصيل

وقد عرفت سابقاً صحّة كون الموضوع له هو الصحيح بالحمل الشائع وعدم استحالة كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً ومع ذلك لايفيد في المقام بعد اختلاف

نظرالعرف والشرع في صدق الصحيح الواقعيّ فتصديق العرف بوجود الصحيح الواقعيّ مع الشكّ في وجوده شرعاً لايخرج الأخذ بالإطلاق عن التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة اللّهمّ إلاّ أن يأخذ بالإطلاق المقاميّ ولكنّه كما عرفت غير تامّ في المستحدثات فلايصحّ نفي الإجمال بنحو كلّيّ كما لايصحّ إثبات الإجمال بنحو كلّيّ فلاتغفل. هذا كلّه بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للصحيح الواقعيّ أوالمؤثّر الواقعيّ.

الإطلاق اللفظيّ بناء على موضوعيّة الصحيح العرفيّ

وأمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للصحيح العرفيّ من الأسباب أوللأعمّ من الصحيح العرفي كما قوّيناه فلا إشكال حينئذٍ في الأخذ بإطلاق الخطابات لصدقها على المشكوك دخله شرعاً والمفروض أنّه لا واقعيّة وراء الاعتبار العرفيّ فمع صدق الصحّة العرفيّة بناء على وضعها للصحيح العرفيّ أوصدق الأعمّ وهو ذات المؤثّر يتحقّق موضوع الإمضاء الشرعيّ وبإطلاقه اللفظيّ الصادق على مورد المشكوك يرفع احتمال دخل ما شكّ في اعتباره شرعاً. فالأخذ بإطلاق الخطابات الدالّة على نفوذ العقود والأسباب العرفيّة لا مانع منه كما لايخفى.

دلالة الاقتضاء

وأمّا بناء على كون أسماء المعاملات موضوعة للمسبّبات فحيث أنّ المسبّب يتعدّد بتعدّد الأسباب العرفيّة كالأسباب التكوينيّة ويتعلّق الإمضاء الشرعيّ كالإمضاء العرفيّ بكلّ واحد من الموجودات الإنشائيّة للمسبّب لأنّ الآثار مترتّبة على آحاد البيع مثلاً لاالطبيعيّ منه فإذا كان لدليل الإمضاء الشرعيّ إطلاق دلّ باطلاقه على نفوذ كلّ مسبّب إنشائيّ أوكلّ إمضاء عرفيّ وحيث أنّه لايعقل وجود المسبّب بدون السبب دلّ بدلالة الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبّب به إليه.

تفصيل بناء على الوضع للمسبّبات

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما قيل من أنّ التمسّك بالإطلاق في المعاملات إنّما يتمّ فيما

إذا كانت أسامي المعاملات أسامي للأسباب دون المسبّبات فإنّ الإمضاء الشرعيّ في الثاني يتوجّه إلى المسبّبات ولايدلّ على إمضاء أسبابها لعدم الملازمة بين إمضاء المسبّب وهو المبادلة في البيع وما شا كلها وإمضاء السبب وهو المعاطات أوالصيغة الفارسيّة مثلاً ومن الواضح أنّ أدلّة الإمضاء جميعاً من الآيات والروايات متّجهة إلى إمضاء المسبّبات ولاتنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً ضرورة أنّ الحليّة في قوله تعالى: أحلّ اللّه البيع ثابتة لنفس المبادلة والملكيّة في مقابل تحريمها ولا معنى لحلّيّة نفس الصيغة أوحرمتها ووجوب الوفاء في قوله تعالى: أوفوا بالعقود ثابت للملكيّة والمبادلة فإنّ الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الإنهاء والإتمام ومن المعلوم أنّه لايتعلّق بنفس العقد فإنّه آنيّ الحصول فلا بقاء له بل لابدّ وأن يتعلّق بما له قابليّة البقاء والدوام وهو ليس في المقام إلاّ نفس المسبّب والنكاح في قوله ﷺ «النكاح سنّتي» نفس علاقة الزواج بين المرء والمرأة لانفس الصيغة وكذا الصلح في قوله ﷺ الصلح جائز ونحو ذلك. وعليه فلو شككنا في حصول مسبّب خاصّ كالمعاطات مثلاً فمقتضى الأصل عدم حصوله والاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقّن إلاّ فيما إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاء مسبّبه يستلزم إمضائه لامحالة وإلاّ لكان إمضائه بدونه لغواً محضاً وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقّن كان نسبة المسبّب حينئذٍ إلى الجميع على حدّ سواء فلايمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض وفي غيرهاتين الصورتين لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وفي لزائد عليه نرجع إلى أصالة العدم.(١) انتهى

ملاحظة التفصيل المذكور

و ذلك لما عرفت من أن المسبّب يتعدّد بتعدّد أسبابه فلا يتصوّر مسبب واحد شخصيّ وله أسباب متعدّدة حتّى يكون بعضها القدر المتيقّن وبعضها الآخر مشكوكاً

---

(١) حكاه في المحاضرات ١ / ١٨٦ والإشكال مذكور في أجود التقريرات أيضاً.

فيه وأيضاً كون بعض الأسباب هو القدر المتيقّن لاينافي شمول دليل الإمضاء لغير القدر المتيقّن بعد كونه مطلقاً كما هو المفروض ألا ترى أنّه إذا قيل جئني بإنسان يشمل بإطلاقه كلّ فرد من أفراد الإنسان ولايوجب كون بعض القدر المتيقّن كرجال العلم خللا في إطلاقه.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال إنّ الايراد المزبور إنّما يتمّ لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة ولايعقل أن يكون لمسبّب واحد أسباب متعدّدة على الجميع بل لكلّ سبب مسبّب فإمضائه بعينه إمضاء لسببه.(١)

ولقد أفاد وأجاد أيضاً في بدائع الأفكار حيث قال: أمّا كون إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب فتقريبه من وجوه: الأوّل: وهو الذي عليه المعوّل أنّ الدليل الذي دلّ على إمضاء المسبّب مثل قوله تعالى: أحلّ اللّه البيع، بما أنّه قد دلّ بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبّب في العرف يكون دالاً بالملازمة والاقتضاء على كلّ سبب يتسبّب به في العرف إليه وإلاّ كان إطلاق دليل المسبّب مقيّداً بغير ذلك السبب الذي يدّعى عدم إمضائه أولايكون له إطلاق فيما لو شكّ في إمضاء سبب من أسباب ذلك المسبّب وهو على كلا طرفي الترديد خلاف الفرض.(٢)

عدم اختصاص أدلّة النفوذ بالمسبّبات

هذا مضافاً إلى إمكان منع اختصاص أدلّة الإمضاء أوالردّ بالمسبّبات. ألا ترى قوله تعالى: ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض ظاهر في المنع عن الأكل بسبب باطل وجوازه بسبب صحيح كالتجارة ومن المعلوم أنّ المسبّب الباطل لاوجود له حتّى يمكن المنع عن الأكل بسببه وبقرينة المقابلة يكون المراد من

(١) المحاضرات ١/١٩٢.

(٢) بدائع الأفكار ١/١٤٢.

التجارة هو خصوص السبب أوالسبب مع المسبّب. وهكذا أنّ قوله تعالى: أوفوا بالعقود، ظاهر في القرارات الإنشائيّة وحمل العقود على المسبّب بالقرارات خلاف الظاهر لأن العقد هو الإيجاب والقبول أوهما مع مسبّبهما.

قال في بدائع الأفكار: إنّ آية «أوفوا بالعقود» إمّا أن تكون ناظرة إلى تماميّة السبب مع بيان قابليّة المحلّ على النحو المتعارف عند العرف فتكون حينئذٍ ناظرة إلى إمضاء السبب و المسبّب كليهما وإمّا أن تكون ناظرة إلى تماميّة السبب فقط بلا ملاحظة قابليّة المحلّ فتكون إمضاء للسبب فقطّ و على أيّ تقدير تكون الآية من أدلّة إمضاء السبب وما توهّم من أن لفظ العقود ظاهر في الأسباب إلاّ أنّها بقرينة تعلّق وجوب الوفاء بها تكون ظاهرة في المسبّبات فإنّ الأسباب أعني بها العقود ممّا تحصل آناًمّا ولاتبقى حتّى تكون متعلّقاً لوجوب الوفاء فاسد. أمّا أوّلا: فلمنع كون العقد غير قابل للبقاء لشهادة إختيار جلّ العلماء كون الفسخ حلاً للعقد من حين الفسخ وثانياً: بمنع كون وجوب الوفاء من توابع بقاء العقد كي يلزم من عدم بقائه إرجاع وجوب الوفاء إلى المسبّب بل العقد بحدوثه يكون قابلاً للوفاء إلى الأبد فيتعلّق الوجوب به.(١)

لايقال: إنّ العقد و إن كان ظاهراً في القرار الإنشائيّ اللفظيّ الذي يكون سبباً ولكن ينافيه تفسيره بالعهد في بعض الروايات.

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ العهد أيضاً كالعقد قرار إنشائيّ لفظيّ. وثانياً: إنّ العقد لايخلو من العهد فتفسير العقد بالعهد تفسير ببعض لوازمه فلاينافي ما ذكر.

وكيف كان فاختصاص أدلّة الإمضاء أوالردّ بخصوص المسبّبات لاوجه له بعد ما عرفت من ظهور بعض الأدلّة في إمضاء الأسباب أيضاً بل يكفي في إمضاء الأسباب كالمسبّبات عدم الردع الشرعيّ لأنّه إذا كان في مرأى ومنظر الشارع أسباب

---

(١) بدائع الأفكار ١/١٤٣.

المعاملات كالبيع والصلح والإجارة ولم يردع عنه الشارع ولم يعيّن أسباباً أخر وراء أسباب عرفيّة كان ذلك إمضاء شرعاً لكلّ سبب عرفيّ كما لايخفى.

حدود الإطلاق اللفظيّ و المقاميّ

نعم يختصّ الامضاء المذكور حينئذٍ بما إذا كان في مرأى ومنظر الشارع فلايشمل ما استحدث في سائر الأعصار بعد عصر الشارع بخلاف مثل قوله: تجارة عن تراض أوأوفوا بالعقود فإنّه يشمل المستحدثات أيضاً فإنّ الإمضاء تعلّق بما تصدق عليه التجارة أوالعقد بنحو القضيّة الحقيقيّة فلاتغفل. ولذا استغني مع ثبوت الإطلاق اللفظيّ عن الإطلاق المقاميّ بل لعلّه لامجال للإطلاق المقاميّ بعد وجود الإطلاق اللفظيّ لأنّ من مقدّمات الإطلاق المقاميّ هو عدم تعيين الشارع طريقاً وسبيلاً ومع الإمضاء للطرق العرفيّة لامجال للقول بعدم تعيين الشارع فافهم.

فتحصّل أنّه لامانع من الرجوع إلى إطلاق إمضاء المسبّبات لإزالة الشكّ عن الأسباب فيما إذا شكّ في اعتبار شيء شرعاً في تأثير بعض الأسباب العرفيّة كما إذا شكّ في صحّة المعاطات لاحتمال دخل صيغة الإيجاب والقبول شرعاً. نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفيّة لامجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسبّبات كما لامجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء الأسباب العرفيّة. فالرجوع إلى الإطلاقات عند الشكّ في اعتبار بعض الخصوصيّات شرعاً لامانع منه على جميع التقادير سواء قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح العرفيّ من الأسباب أوالأعمّ من الصحيح العرفيّ أوموضوعة للمسبّبات بل عرفت صحّة الرجوع إلى الإطلاق المقاميّ إن قلنا بأنّ أسماء المعاملات موضوعة للصحيح الواقعيّ أوالمؤثّر الواقعيّ من الأسباب فلاتغفل.

التفصيل بين التخصيص والتخصّص

واعلم أنّه فصّل في تهذيب الأصول بين رجوع أدلّة الردع إلى نفي أصل الاعتبار

العرفيّ وإعدامه وبين رجوعها إلى نفيه شرعاً. فذهب في الأوّل إلى عدم جواز التمسّك بالإطلاق عند الشكّ بناءً على كون أسامي المعاملات موضوعة للمسبّبات بعد رجوع الأدلّة الرادعة كقوله تعالى: حرّم الربوا. إلى نفي الموضوع وإخراجه تخصّصاً عن أدلّة الإمضاء إذ نفي الآثار مع إمضاء أصل الموضوع لغو جدّاً بل مخالف لارتكاز أهل الشرع. فإن أمضاه شرعاً كان موجوداً وإن ردعه فلا شيء. لا أنّه موجود وخصّص في ناحية الآثار ولذلك اشتهر أنّ أمر المسبّب يدور بين الوجود والعدم وعليه يشكل التمسّك بالإطلاق لصيرورة الشبهة مصداقيّة فإنّ المشكوك إمّا داخل تحت الموضوع العرفيّ أوخارج عنه بالردع الشرعيّ والمسبّب العرفيّ متعنون بغير المردوع والمنفيّ وصدق هذا المفهوم على المشكوك غير محرز ويكون الأخذ بالموضوع العرفيّ أخذا بالإطلاق في الشبهات المصداقيّة. وذهب في الثاني إلى جواز التمسّك بالاطلاق عند الشكّ فإنّ مفاد أدلّة الردع حينئذٍ هو التخصيص الحكميّ مع بقاء الاعتبار العرفيّ فإنّ إعدام الموضوع عن محيط العرف باطل لرجوعه إلى إعدام الاعتبارات العرفيّة مع أنّه خارج عن محدودة قوّة التشريع وقدرته بل الموضوع العرفيّ باق على حاله وإنّما يراد بالإخراج إخراجه عن محيط الشرع فإنّ نفي الآثار ورفع الأحكام مع بقاء الموضوع في محيط الشرع لغو ولكن هذا المعنى لايوجب إخراجه عن تحت أدلّة الإمضاء موضوعاً لأنّ المفروض أنّ موضوعها عرفيّ لاشرعيّ ففي المورد المشكوك يصدق عليه الموضوع العرفيّ ولايكون من الشبهات المصداقيّة للموضوع وعليه فالأخذ بالإطلاق اللفظيّ لامانع منه وهو مقدّم على الإطلاق المقاميّ لكشف حال الموضوع للاستغناء عنه بجريان الإطلاق اللفظيّ.

ملاحظة التفصيل المذكور

وفيه: أنّ الأدلّة الرادعة لاتنفي الموضوع والاعتبار العرفيّ في الصورة الأولى بنحو

كلّيّ إجمالاً حتّى يتعنون بغير المنفيّ أو بغير المردوع فيكون صدق الموضوع حينئذٍ مشكوكاً بل تردع بعض الموارد كالبيع الربويّ وبيع المنابذة وبيع الكالي بكالي وبيع الغرريّ وغير ذلك من العناوين الخاصّة فيتعنون الموضوع العرفيّ بما يكون غير هذه العناوين الخاصّة والموضوع العرفيّ المتعنون بغير هذه العناوين الخاصّة صادق على المشكوك كالمعاطاة التي شكّ في اعتبار الصيغة فيها شرعاً أم لا فإنّه بيع وليس بربويّ ولا بمنابذة ولا كالي بكالي ولابغرريّ فع صدقه عليه لايكون الأخذ بالإطلاق أخذاً به في الشبهات المصداقيّة إذ إخراج المعاطاة عن تحت البيع العرفيّ غير معلوم فصدق البيع عليها و إطلاقه عليها يوجب شمول أدلّة الإمضاء لها فيكون حجّة ولايرفع اليد عنها من دون إقامة حجّة أخرى تخصّص أدلّة الإمضاء وبالجملة يدور الأمر بين قلّة و كثرة المخصّصات الواردة المخرجة بعض الموارد عن تحت الموضوع العرفيّ ولا إشكال في حجّيّة الموضوع العرفيّ والإطلاق أو العامّ ما لم يثبت التخصيص الزائد ولذا نجوّز التمسّك بالعامّ في الشبهات المفهوميّة كما لايخفى. فالتفصيل بين الإخراج الموضوعيّ وبين الإخراج الحكميّ أوبين التخصيص والتخصّص لا محصّل له.

التفصيل بين الأجزاء و الشرائط:

تبصرة: ذهب بعض متأخّري المتأخّرين على ما في الفصول إلى التفصيل بين الأجزاء والشرائط في اعتبار الأوّل في صدق الإسم دون الثاني وفي صحّة التمسّك بالأصل في نفي الشرط الاحتماليّ دون الجزء الاحتماليّ. وكان منشأ التفصيل المذكور هو تخيّل انحصار أجزاء الشيء في المدخليّة في مهيّته والمقوّميّة لحقيقته ولذا صارت متعيّنة للاعتبار في حقيقة الشيء بخلاف الشرائط. فإنّها معتبرة في المطلوبيّة ولامدخليّة لها في الصدق.

ثمّ أضاف إلى ذلك أنّ أدلّة القول بالصحّة لاتساعد على اعتبار ما زاد على الأجزاء في صدق الاسم وأدلّة القول بالأعمّ لاتنفي اعتبار ماعدا الشرائط.

إشكال صاحب الفصول

وأورد عليه في الفصول بقوله: وضعفه ظاهر لأنّه إن عوّل في ذلك على التبادر الظاهريّ فلافرق فيه في الصدق بين فوات جزء أوشرط وإن عوّل على التحقيق الذي أسلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالأجزاء ودعوى أن الأجزاء معتبرة في المهيّة إن أريد بها المهيّة المطلوبة فالشرائط أيضاً كذلك أومطلق المهيّة فممنوعة أوالماهيّة الموضوع لها فمصادرة. انتهى[1]

حاصله أنّه لافرق بين الجزء والشرط في اعتبارهما في صدق الاسم والمطلوبيّة في العبادات بناء على القول بوضع أسامي العبادات للصحيح منها بعد تبادرهما منه وشمول دليل الحكمة لها أيضاً بناءً على مختاره من أنّ مقتضى الحكمة في العبادات هو وضع الألفاظ للصحيحة من العبادات فراجع.

بيان المختار

ولا يخفى عليك أنّ كلام صاحب الفصول متين بناء على مذهبه من تبادر الصحيح ودلالة دليل الحكمة على الصحيح خلافاً لما مرّ من مختارنا من الأعمّ إلاّ أنّك عرفت سابقاً أنّ الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء ومتعلّقاً للأمر. وثانيهما: ما يكون متأتّياً من ناحيةالأمر أوغيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتزاحمة فما له المدخليّة في الصدق هو الأوّل دون الثاني فكلّ ما له دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها يكون معتبراً في صدق الاسم دون غيره كما هو الظاهر من تعريف الشيخ‌﵀ في التقريرات للصحيح حيث قال: هو المهيّة الجعليّة الجامعة للأجزاء والشرائط التي لها مدخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

---

(١) الفصول / ٤٠.

عليها انتهى.(١)

وعليه فلا توقّف للصدق على الشرائط المتأتّية من قبل الأمر كقصد الامتثال ونحوه ولذلك قال في المحاضرات: ومن هنا يظهر أن الصحّة الفعليّة التي هي منتزعة من انطباق المأمور به على المأتيّ به خارجاً خارجة عن محلّ الكلام ضرورة أنّها في مرتبة متأخّرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمّى وفي متعلّق الأمر ومن الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أوالأعمّ الوضع لما هو واقع في حيّز الأمر... إلى أن قال: وأمّا بقيّة الحيثيّات فهي أجنبيّة عن معنى التماميّة بالكلّيّة بل هي من الآثار واللوازم المترتّبة عليها في مرتبة متأخّرة.(٢)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية أيضاً حيث اعتبر الشرائط في ماهيّة العبادات من دون تفصيل كما يؤيّده ما مرّ منه سابقاً من أنّ الصحيح هو المؤثّر إذ المؤثّر الفعليّ لايكون إلاّ جامعاً لشرائطه.

المقصود من دخالة الشرائط

ثمّ إنّ المراد من دخالة الشرائط في المسمّى والمأمور به ليس هو دخالة نفس الشرائط الخارجيّة عن المسمّى والمأمور به لأنّها خارجة عن حقيقة الشيء وماهيّته بل المراد منها هو الخصوصيّة الحاصلة في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاة مع الطهارة أومقرونة مع الستر أوككون صوم المستحاضة ملحوقاً بالغسل في الليلة الآتية. وعليه فالفرق بين الجزء والشرط بأنّ الأوّل مقوّم للشيء والثاني من مقدّماته كما يظهر من الكفاية لعلّه يكون باعتبار ما يوجب الخصوصيّة في المهيّة لانفس الخصوصيّة وإلاّ فهي داخلة في المهيّة والمأمور به لأنّ القيد خارج والتقيّد داخل.

---

(١) تقريرات الشيخ /٤.

(٢) المحاضرات ١/١٣٧ ـ ١٣٥.

ولعلّه لذلك قال في نهاية النهاية: أمّا مثال الأمور الدخيلة في حقيقة المأمور به فهو جميع الأجزاء والشرائط وعدم الموانع المعتبرة في المأمور به كأجزاء الصلاة وشرائطها وعدم موانعها.(١)

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكر أنّه يصحّ إطلاق الشرط على بعض الخصوصيّات العارضة على الجزء كالجهر والإخفات أوبعض الخصوصيّات التجويديّة ويقال شرط قراءة صلاة الظهر هو الإخفات أوشرط قراءة صلاة المغرب هو الجهر أوشرط صحّة قراءة: ولاالضالّين هو المدّ وهكذا.

وعليه فاختصاص إطلاق الشرط بما له المدخليّة في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر كما يظهر من تعليقة المحقّق الإصفهانيّ محلّ إشكال حيث قال: وإنّ الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصيّة في ذات الجزء بل خصوصيّة خاصّة وهي ما له دخل في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر وأمّا الخصوصيّة المقوّمة للجزء فليست هي من عوارض الجزء بل الجزء أمر خاصّ وتسمية مطلق الخصوصيّة شرطاً مع كون بعضها مقوّماً للجزء جزاف. انتهى(٢)

و ذلك لصحّة إطلاق الشرط على الخصوصيّة المذكورة أيضاً كما يصحّ إطلاقه على ما له دخل في فعليّة تأثير الأجزاء بالأسر وبالجملة فكلّ جزء أوخصوصيّة ناشئة من الشرائط غير المتأتّية من ناحية الأمر وعوارضه يكون دخيلاً في ماهيّة العبادة التي تعلّق بها الأمر أوفي ماهيّة المأمور به وأمّا غيرهما ممّا له دخل في تشخّص أفراد الماهيّة كالشرائط والأوصاف المندوبة أوالمكروهة كوقوع الصلاة في المسجد أوفي الحمّام. فقد ذهب في الكفاية إلى عدم مدخليّته في الماهيّة لاشرطاً ولاشطراً ولذلك

---

(١) نهاية النهاية ١/ ٤٩.

(٢) نهاية الدراية ١/ ٨١.

لايكون الإخلال به إخلالاً بالماهيّة وموجباً لفسادها حيث لايكون الإخلال بوقوع الصلاة في المسجد مثلاً إلاّ إخلالاً بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة أُخرى غير موجب لتلك المزيّة كوقوع الصلاة في غير المسجد أوبخصوصيّة أُخرى موجبة لنقصانها كوقوع الصلاة في الحمّام.

نعم ربما يحصل للمأمور به بسبب ما له دخل في تشخّص الأفراد كالأوصاف المندوبة أوالمكروهة مزيّة أونقيصة سواء كان دخله بنحو الشطريّة أوالشرطيّة.

أورد عليه أُستاذنا المحقّق الداماد‌ بأنّ ما له الدخل في تشخّص أفراد المأمور به لايوجب مزيّة أونقصاناً في ملاك ماهيّة المأمور به لإمكان القول ببقاء الطبيعة في تلك الموارد كسائر الموارد من دون فرق وإنّما الفرق من ناحية الامتثال أوعدمه لخطاب آخر فمن يصلّي في الحمّام مثلا لايأتي بصلاة أقصر ملاكاً من الصلاة التي أتي بها في خارج الحمّام بل هي هي وإنّما الفرق في عدم امتثال خطاب: لاتصلّ في الحمّام،بسبب إتيانها في الحمّام. ولذلك لايجزى أجر من امتثل الأمر بالصلاة في خارج الحمّام فإنّه امتثل خطاب: صلّ. وخطاب: لاتصلّ في الحمّام. نعم لو أراد إتيان الصلاة في الحمّام ولم يتمكّن منه فاضطرّ إلى إتيانها في خارج الحمّام لايؤتى أزيد من ثواب من أتى بها في الحمّام لأنّه لم يأت بالصلاة خارج الحمّام امتثالاً للنهي عن إتيانها في الحمّام كما لايخفى. ألا ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بإتيان الماء ونهى عن الإتيان به في الخزف فأتى العبد بالماء في الخزف امتثل خطاب الإتيان بالماء دون خطاب النهي عن الإتيان به في الخزف لعدم الفرق بين الماء الذي أتى به في الخزف مع غيره فلايوجب الإتيان به في الخزف نقصانا في ماهيّة الماء كما لايخفى. والحاصل أنّ المزيّة من جهة الامتثال للخطاب الآخر كما أنّ النقصان من جهة عدم امتثال الخطاب الآخر ولايوجب الامتثال وعدمه مزيّة أونقصاناً في ماهيّة المأمور به وصرف اتّحاد الطبيعة مع خصوصيّات أفراده في الخارج لايوجب المزيّة أوالمنقصة في طبيعة المأمور به حقيقة

وإن أمكن إسنادهما إليها من باب: زيد أبوه قائم. فالمأمور به على ما هو عليه من الملاك والزيادة والنقصان من ناحية أمر آخر أونهي آخر ولاارتباط لهما بأصل الطبيعة وعليه فالقول بأنّ العبادة المكروهة أقلّ ثواباً، لايخلو عن إشكال بعد ما عرفت من أنّ طبيعة المأمور به باقية على ما هو عليها من الملاك وإنّما قلّة الثواب من ناحية عدم امتثال الخطاب الآخر فإسناد قلّة الثواب إلى طبيعة المأمور به ليس على ما هو عليه فلاتغفل.

وممّا ذكر يظهر ما في تعليقة الإصفهانيّ‏ؒ حيث ذهب إلى أنّ اعتبار المشخّصيّة من فضيلة الطّبيعة وكمالها من شؤونها وأطوارها لا أنّها شيء بحيالها فيكون المشخّصات التي لاتلاحظ في قبالها. فالقنوت ليس بعض ما يفي بالغرض الأوفي بل القائم به نفس طبيعة الصلاة لامطلقاً بل عند تحقّق القنوت فيها حيث أنّ القنوت كمال للصلاة وقد عرفت أنّ كمال الشيء لايحسب في قباله بل كالمشخّص له ومن شؤونه وأطواره فاتّضح أنّ اعتبار المشخّصيّة على أيّ وجه وهو أنّ الشارع لم يأخذه في حيّز الطلب الوجوبيّ ولم يكن ممّا يفي بالغرض بل إنّما ندب إليه لكونه كمالاً للصلاة مثل فالصلاة المشتملة عليه أفضل حيث أنّها أكمل.(١)

و ذلك لأنّ إسناد جزء الفرد إلى الطّبيعة وجعله كمالاً لها ليس على ما هو عليه لما عرفت من أنّ الطبيعة المأمور بها باقية على ما هي عليها ولايوجب جزء الفرد مزيّة أو نقصاناً فيها.

هل يرجع ماله دخل في الفرد إلى الطبيعة

وأضعف ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية ما في نهاية الأُصول من أنّ الظاهر رجوع جزء التشخّص والفرد وشرطه إلى نفس الطبيعة أيضاً ولكن بحسب بعض مراتبها

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٨٢.

وبهذا التقريب يتصوّر الجزء البدليّ للمأمور به أيضاً.

بيان ذلك: أنّه يمكن أن يفرض المأمور به كالصلاة مثلاً عنواناً بسيطاً ذات مراتب طوليّة ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء وبعضها عن واجده ويصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصة على الأقلّ وبمرتبته الكاملة على الأكثر فإن كان الشيء دخيلاً في جميع المراتب سمّي جزءاً وجوبيّاً وإن كان دخيلاً في المرتبة الكاملة فقطّ سمّي جزءاً ندبيّاً وما تعلّق به الأمر هو صرف الطبيعة البسيطة المشكّكة. فالصلاة مثلاً عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال والنقص فينتزع مرتبتها الكاملة عن جميع الأجزاء الواجبة والمستحبّة كالقنوت ونحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع هذه الأجزاء ومرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض خاصّ من الأجزاء المندوبة ومرتبة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها و هكذا تتدرّج من الكمال إلى النقص إلى أن تصل إلى مرتبة هي أخسّ المراتب وهي التي يقتصر فيها على الواجبات فقطّ. وعليهذا فالقنوت أيضاً له دخالة في تحقّق طبيعة الصلاة وانتزاع عنوانها ولكن بمرتبتها الكاملة فالمنتزع عنه لهذه المرتبة من الطبيعه هو جميع الأجزاء الواجبة والمستحبّة ونفس الأمر بالطبيعة يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضاً من جهة كونه جزءاً لماينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه والمكلّف مخيّر عقلاً في إتيان أيّ مرتبة منها أراد. هذا حال الجزء ومنه يعرف حال الشرط أيضاً مثل إتيان الصلاة في المسجد مثلاً. وبالجملة فما عدّه في الكفاية جزءاً أو شرطاً للفرد يرجع إلى الجزئيّة أو الشرطيّة لمرتبة خاصّة من الطبيعة المشكّكة فتدبّر.(١)

(١) نهاية الأصول ١/٥١ـ٥٠.

خصوصيّات الفرد لاتسري إلى حقيقة المسمّى

وذلك لأنّ العبادات أسامٍ لهيأة مركّبة من الأجزاء والشرائط الدخيلة في الصحّة على التفصيل السابق وليست عناوين بسيطة مشكّكة وعليه فجعل لفظ الصلاة مثلاً إسماً للتخضّع من المعاني البسيطة كما ترى. لأنّه خلاف المتبادر منها بل الصلاة هي هيأة تركيبيّة من الأجزاء والشرائط الدخيلة في باعثيّة المولى نحو الأمر بها. وهذه الأجزاء والشرائط الدخيلة هي التي تقتضي نقصانها فساد المركّب ووجودها صحّة الصلاة وليست هي من المعاني المشكّكة ولذلك لاتكون الطبيعة المأمور بها إلاّ حاكية عنها دون غيرها ممّا لايكون مأخوذاً فيها وإن انطبق عليه إذا ضمّ إليها كالأجزاء الندبيّة بتبع أخذ الأجزاء والشرائط بنحو اللابشرط لابنحو بشرط لا، إذ مجرّد صدق العنوان على واجد الضميمة لايوجب دخوله في حقيقة المسمّى لصدق الصلاة مثلاً على فاقدها كما هو شأن كلّ مشخّص فإنّ مشخصات زيد مثلاً خارجة عن حقيقة الإنسان وعن مسماه ومع ذلك ترى أنّ زيداً بما هو زيد إنسان لا أنّه إنسان وزيادة، فالإنسان بما هو إنسان لايحكي إلاّ عمّا أخذ في حقيقته وفيه ليس عنوان الزيديّة ونحوها فالأجزاء والشرائط التي تكون زائدة على ما هو دخيل في الصحّة غير مأخوذة في حقيقة المسمّى بل تكون من خصوصيّات بعض أفرادها ومصاديقها ولاتحكي الطبيعة وماهيّة المأمور بها عنها ولاتسري مزيّتها أومنقصتها إلى حقيقة المسمّى إلاّ من باب: زيد أبوه قائم، والعناية و المجاز. هذا مضافاً إلى ما في دعوى التشكيك في مفهوم الصلاة مع أنّ التشكيك في الوجود لافي الماهيّات والمفاهيم بناء على أصالة الوجود أواختصاصه بمفاهيم الكمّيّات أوأعراض الألوان بناء على أصالة الماهيّات كما قرّر في محلّه وكيف كان فلاوجه لقول نهاية الأصول من أنّ الأمر بالطبيعة يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضاً من جهة كونه جزءاً لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، لوضوح أنّ الجزء الاستحبابيّ ليس دخيلاً في حقيقة المسمّى

بحيث يكون وجوده موجباً للصحّة وفقدانه موجباً للفساد.

لايقال: إنّ تصوير جزء الفرد وشرطه في الأفراد الخارجيّة للماهيّات الحقيقيّة واضح بعد كون الفرد الخارجيّ بهويّته الشخصيّة عين الماهيّة وعوارضها وجوداً لإمكان تحليلها عقلاً إلى مقوّمات الماهيّة وعوارضها بحسب الوجود أوالماهيّة فيقال لما كان من علل قوام الماهيّة والطبيعة وكان أصل الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود مؤتلفة منه فهو جزء الماهية والطبيعة. وما لم يكن من علل القوام وما يأتلف منه الطبيعة بل كان من لوازم وجود الطبيعة في الخارج بوجود فردها فهو جزء الفرد. هذا بخلاف تصوير جزء الفرد وشرطه في المركّبات الاعتباريّة فإنّه لايخلو عن إشكال وغموض فإنّ الموجود منها خارجاً حقيقة ليس إلاّ هو الأجزاء وأمّا الهيأة التركيبيّة التي اعتبرها الشارع واحداً اعتباريّاً كهيأة أجزاء الصلاة و شرائطها فلاوجود لها إلاّ في الاعتبار فلا مصداق لهذه الهيأة في الخارج إذ كلّما وجد في الخارج فهو نفس الأجزاء وهي موجودة بحيالها وليس هناك شيء آخر يربط بينها فالصلوة مثلاً مجموعة وحدانيّة عند الاعتبار ولكن بحسب الخارج ليس إلاّ الأجزاء المتفرّقة التي لاارتباط بينها. وعليه فكلّما زيد على أجزاء الماهيّة الاعتباريّة فلا محالة يكون داخلاً في الماهيّة الاعتباريّة لا في الفرد إذ لا فرد للمركّب الاعتباريّ حتّى يكون داخلاً فيه ويتّحد معه وعليه فلاتصوير لجزء الفرد في المركّبات الاعتباريّة فكلّما زيد فيه يكون جزءاً للطبيعة والماهيّة فيتّجه القول بأنّ كلّما عدّ جزءاً أوشرطاً للفرد يرجع إلى الجزئيّة أوالشرطيّة لأصل الطبيعة والماهيّة.

لأنّا نقول: كما في تهذيب الأصول إنّ لبعض المركّبات غير الحقيقيّة أيضاً هيأة خاصّة خارجيّة يكون المركّب غير الحقيقيّ متقوّماً بها سواء كان المركّب غير الحقيقيّ كالبيت والقصر فإنّ حقيقتها متقوّمة بهيأة مّا لابشرط ولاتحقّق لها في الخارج إلاّ بوجود موادّها على وضع خاصّ ويكون حسن الهيأة المذكورة وتفاضلها باعتبار

التناسب الحاصل بين الأجزاء فالحسن أينما وجد يكون مرهوناً للتناسب الموجودة بين الأجزاء فحسن الصوت والخطّ مثلاً عبارة عن تناسب الأجزاء فيهما فلايقال: الشعر الفلانيّ حسن إلاّ إذا تناسب جمله ولا الدار إلاّ إذا تناسبت مرافقها وغرفاتها فربما تكون غرفة في دار توجب حسنها لايقاعها التناسب بين الأجزاء. أوكان المركّب غير الحقيقيّ مركّباً إعتباريّاً كالصلاة فإنّها ليست نفس الأجزاء بالأسر بل لها هيأة خاصّة لدى المتشرّعة زائدة على أجزائها فيمكن أن يكون تفاوت أفرادها في الفضيلة لأجل تفاوتها في المناسبة الموجودة بين أجزائها وإن كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا. فلايبعد أن يكون للقنوت وغيره من الأجزاء المستحبّة دخالة في حسن الهيئة الصلاتيّة الموجودة في الخارج ويكون المصداق الذي وجد فيه الجزء الاستحبابيّ أوالشرط الاستحبابيّ أحسن صورة من فاقدهما مع خروج الجزء أوالشرط الاستحبابيّ عن الماهيّة والطبيعة الكلّيّة رأساً. ولعلّ اعتبار التوالي في الأجزاء أوالمنع من أفعال ماحية للصلاة من جهة إعتبار هيأة خاصّة في الصلاة ويؤيد وجود الهيأة الخارجيّة للصلاة كما لايخفى وعليه فالجزء الاستحبابيّ أو الشرط الاستحبابيّ جزء لمصداق الهيأة المعتبرة لا لماهيّة الهيأة المعتبرة كما لايخفى(١).

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لاوجه لإنكار جزء الفرد أوشرطه في قبال جزء الطبيعة وشرطها. فلولا شبهة الزيادة في الصلاة لأمكن القول بأنّ الرياء في الأجزاء المستحبّة لايضرّ بصحّة الصلاة لأنّ الرياء يوجب فساد جزء الفرد لاجزء الطبيعة المأمور بها إذالمفروض أنّ جزء الفرد لامدخليّة له بالنسبة إلى الطبيعة. نعم يوجب البطلان من جهة لزوم الزيادة والمنع عنها في الصلاة وإلاّ فلو لم يكن الزيادة ممنوعة كما في بعض

---

(١) راجع تهذيب الأُصول ١/ ٩١.

العبادات فلاوجه للبطلان.[1]

****

الخلاصة:

قبل أن ندرس أدلّة الصحيحيّ و الأعمّيّ نقدّم أموراً.

١ ـ إنّه لاشبهة في تأتّي الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة أو المتشرّعة في أنّ ألفاظ العبادات الواقعة في لسان الشارع أو المتشرّعة هل هي أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الاعمّ منها و أمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة و المتشرّعة فربما يقال إنّه لامجال للنزاع لأنّ الطرفين اتفقوا على وقوع الاستعمال في الصحيحة و الفاسدة مجازاً بلاكلام كقولهم صلاة الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين في قبال صلاة المختار و صومه لليوم الشرعيّ.

أُجيب عن ذلك بأنّ مجرّد وضوح كون الاستعمال في كلّ واحد من الصحيحة و الفاسدة مجازاً لاينافي جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة بعد اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع في أنّ المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقيّ أو هو الأعمّ.

فيمكن أن ينازع في أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا أُحرز أنّ الأشيع هو استعمالها في الصحيح أو الأعمّ فلا حاجة إلى إحراز بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأنّ ثبوتها كافٍ في التعيين و دعوى الإجمال و التردّد لامجال لها.

---

(١) راجع العروة، باب نيّة الصلاة و شروحها.

٢ـ إنّ لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبة إلى المركّبات التكوينيّة و ثانيهما بالنسبة إلى المركّبات الاعتباريّة كالمعاملات و العبادات فإذا أُطلقا على المركّبات التكوينيّة كان معناهما مشتملين على الوجودين المضادّين لأنّهما حينئذٍ كيفيّتان وجوديّتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي باعتبار اتّصافه بكيفيّة ملائمة لطبيعة النوعيّة فيقال بطّيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنّه إذا اتّصف بكيفيّة منافرة أو بأثر لايرقب من نوعه يقال بطّيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضادّ.

و إذا أُطلقا على المركّبات الاعتباريّة كان معناهما كمعنى التامّ و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لايجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ألاترى أنّهم يقولون هذه المعاملة صحيحة و تلك فاسدة مع أنّ المعاملة الفاسدة هي التي لاتجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لايزيد عليه بوجود ضدّ و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإنّ إطلاق الفاسد عليها نوعاً من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لاوجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركة و الشاهد عليه أنّه لاحاجة في استعمالها في التامّ و الناقص إلى ملاحظة العلاقة أو تخيّل وجود المنافر و ليس ذلك إلاّ لكونهما من الألفاظ المشتركة و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها هو المعنى الثاني.

فالصحّة بمعنى التماميّة و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميّة و تقابلهما تقابل العدم و الملكة لاتقابل التضادّ و لاخلاف بين الفقهاء و المتكلّمين و علماء الأخلاق و النفس في أنّ الصحّة بمعنى التماميّة و الفساد بمعنى عدمها و إنّما اختلفوا في ذكر محقّقاتها و لوازمها و عليه فتفسير الصحّة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة الموجبة لصدق الطاعة و استحقاق الثواب كما عن المتكلّمين أو بالمقرّبيّة أو المعراجيّة

كما عن علماء الأخلاق لايكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الأمور من لوازم التماميّة أو محقّقاته. كما لايوجب اختلاف مصاديق التامية أو محقّقاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار و غيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف في المصاديق لافي معنى التمام إذ كلّ صلاة مشروعة في كلّ حال تامّة و ليست بناقصة فصدق التامّة عل كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد و الاختلاف في ناحية المصداق فلاتغفل.

ثمّ إنّ الصحّة و الفساد أمران إضافيّان لماسيأتي من منع دخالة الشرائط التي تتأتّى من قبل الأمر أو الشرائط العقليّة المحضة مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهيّ بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط في نفسه و يقابلها الفاسد و هو الذي ليس كذلك و هذا أمر عرفيّ لصدق الصحيح على المركّبات التوليديّة فيما إذا كانت واجدة لأجزائها و شرائطها في نفسها كالسيّارة من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلاّ لما عرفت من عدم دخالة غير أجزائها و شرائطها في نفسها في إطلاق الصحّة.

ثمّ إنّه ربما يكتفى في عنوان البحث عن ذكر الصحّة و الفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة أو في تعيين المسمّى لها أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها و لكنّه لاتستغني عنها و لامفرّ عن البحث عن معناهما إذ يقع الكلام حينئذٍ في أنّ المراد من الموضوع له و المسمى له ماهو؟ فلابدّ من ذكر الصحيح و الفاسد بالحمل الأوّليّ أو الشائع الصناعيّ كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣ـ يمكن تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحيّ بأن يقال إنّ الصحيح هي المهيّة الجامعة للأجزاء و الشرائط التي لها دخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها

عليه.

و الملحوظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء و الشرائط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشرائط و عليه فيشار بهذ التعريف إلى جميع الذوات المركّبة المختلفة بحسب الأجزاء و الشرائط كما يشهد له عدم الحاجة إلى إعمال عناية و ملاحظة علاقة في إطلاق الصلاة على صلاة غير المختارين.

فهيّة الصلاة بالمعنى المذكور حاكية عن جميع أنواع الصلوات الصحيحُ لأنّ كلّ صلاة صحيحة واجدة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيّده عموم قوله ﷺ: الصلاة لاتترك بحال الوارد في مورد الصلاة الناقصة العذريّة و توّهم كون الإطلاق على الصلوات العذريّة من باب التوسّع لاوجه له بعد مساعدة الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

و هذا المعنى العامّ مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحة و هو كافٍ في تصوير الجامع على القول الصحيحيّ و لاوقع لما يقال من أنّ الجامع المركّب لايتصوّر و إلاّ لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأنّ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً.

و ذلك لأنّ الخلط فيما إذا فرض الجامع المذكور مركّباً من الأجزاء والشرائط الشخصيّة كالمؤلّف من أربع ركعات إذ صلاة المسافر في أغلب الأمكنة ركعتان فالأربعة بالنسبة إليه فاسدة و المؤلّفة من الثنائيّة بالنسبة إلى المسافر صحيحة و لكن بالنسبة إلى الحاضر فاسدة.

و أمّا إذا فرض الجامع المذكور مركّباً من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمربها من دون اعتبار نوع خاصّ أو صنف خاصّ من الأجزاء و الشرائط فلايشمل الفاسدة حتّى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست

إلاّ الأفراد الصحيحة لأنها هي التي تكون جامعة للأجزاء و الشرائط المذكورة دون الأفراد الفاسدة.

و هذا التعريف أجود ممّا أفاده المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرّفيّة النهي عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحقّقة له بمراتب الصحيحة فقط.

كما أنّه أجود أيضاً ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّة أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهي عن الفحشاء فلايتّجه عليه شيء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركّبة المختلفة بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثرة في هذا الأثر.

وجه الأجوديّة هو أنّ تفسير الصلاة بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز في أذهان عرف المتشرّعة إذ الصلاة هي مهيّة جامعة للأجزاء و الشرائط الدخيلة في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشارة إلى الأفراد بالأثر كما أفاده في نهاية النهاية لايناسب تصوير الجامع المركّب فإنّ الجامع يحكي عن الأفراد من دون حاجة إلى أخذ الأثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبرة في الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتّي من ناحيته فلامدخليّة له في الجامع المذكور إذ ليس دخيلاً في الباعثيّة على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضاً على الأمر فلايكون باعثاً إليه كما لادخل للشرائط العقليّة كخلوّها عن المزاحمات و عليه فالجامعيّة و الصحّة في المركبات بالإضافة إلى الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها في نفسها كما لايخفى.

٤ ـ ذهب صاحب الكفاية بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى إمكان تصوير الجامع البسيط على القول الصحيحيّ بأن يقال إنّ الاشتراك في الأثر يكشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّي

بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحو هما انتهى.

لايقال إنّ الاستكشاف المذكور يبتني على القاعدة الفلسفيّة و هي أنّ الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد مع أنّ القاعدة في الواحد الشخصيّ دون الواحد النوعيّ لجواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئيّاتها بالحركة و أُخرى بالشعاع و أُخرى بالغضب و أُخرى بملاقاة النار و عليه فالأفراد الصحيحة مشتركة في النهي عن الفحشاء و هو الواحد النوعيّ و هو على ما ذكر لايكشف عن وحدة المؤثّر إذ لعلّ ذلك الواحد النوعيّ مستند إلى المتعدّد فالاشتراك في الأثر النوعيّ لا يكشف عن الاشتراك في جامع واحد لأنّا نقول إنّ مقتضى السنخيّة بين العلّة والمعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المقتضية المتكثّرة نوعاً و عليه فإذا كانت المعاليل متّحدة بالنوع و إن كانت متكثّرة بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعدّدة مشتركة في نفس الكمال الذي يكون واحداً بالنوع و عليه فيصحّ استكشاف الاشتراك في جامع واحد بالاشتراك في الأثر إن قلت إنّ جهة النهي عن الفحشاء و المنكر واحدة بالعنوان لاواحدة بالذات و الحقيقة و الواحد بالعنوان لايكشف إلاّ عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و إن كانت ذات المنكر في كلّ مرتبة مباينة للمنكر الذي تنهى عنه مرتبة أُخرى و عليه فلايكشف تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة كمّاً و كيفاً في الانتهاء عن الفحشاء عن وحدة حقيقيّة ذاتيّة بين مراتب الصلاة.

قلت إنّا نمنع المباينة بين أفراد النهي و الانتهاء عن المنكرات فإنّها تشترك في جامع النهي و الانتهاء و معه كيف لايكشف عن اشتراك الصلوات في حقيقة واحدة و لو نوعاً هذا مضافاً إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كافٍ في مسألة الوضع و لاحاجة إلى كشف الوحدة الحقيقيّة الذاتيّة بين مراتب الصلاة.

لايقال إنّ أثر الصلاة كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غيركونها عمودالدين و

هكذا فلوكانت الآثار صادرة عن الصلاة لزم أن يكون فيها حيثيّات متكثّرة حسب تكثّر تلك الآثار و عليه فلاتكشف تلك الآثار المختلفة عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد و هو الكمال الحاصل للمصلّي بسبب عمله القربيّ تخرّص على الغيب.

لأنّا نقول إنّ الأثار المذكورة بعضها يكون من لوازم بعض آخر و في طولها مثلاً مع إقامة الدين ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذافيرها و عليه فليست بين الآثار مباينة.

هذا مضافاً إلى أنّ تكثير الحيثيّات في الصلاة لاينافي بساطة حقيقة الصلاة كما لاينافي إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثّر الحيثيّات المستكشفة عن اختلاف الآثار لاينافي مع بساطة المؤثّر فتحصّل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحدة الآثار غير مجازفة فتأمّل ولكن عرفت أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاة فان المنسبق منها هو المهيّة الجامعة للأجزاء و الشرائط و هو مركّب و ليس ببسيط فإرادة المؤثّر أو الناهية أو المطلوب أو غير ذلك من لفظ الصلاة خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضاً أنّ استكشاف المؤثّر البسيط من وحدة الآثار إنّما يصحّ إذا اختصّت الآثار بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحدة الآثار إلاّ الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

وأيضاً أنّ لازم كون معنى الصلاة أمراً بسيطاً كالمؤثّر هو عدم صحّة استعمال لفظ الصلاة مثلاً في نفس الجامع الذي هو مهيّة تركيبيّة من الأجزاء و الشرائط بلاعناية مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحدة الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعة لاعلى أنّها مسمّى

لفظ الصلاة و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركّب و ظهور اللفظ فيه لاتصل النوبة إلى الجامع البسيط كما لايخفى.

٥ ـ لاإشكال في جريان البراءة على تقدير تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحيّ لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحة على الأجزاء الموجودة في الخارج أعني المركّب الخارجيّ كانطباق الكلّيّ على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلاّ باعتبار وجوده الخارجيّ ولو كان بمعنى وجوده الخارجيّ اللافراغيّ و عليه فالمركّب الخارجيّ من حيث اتّحاده مع الكلّيّ و انطباق الكلّيّ الجامع عليه يكون متعلّقاً للإرادة حقيقة فإذا انحلّ المركّب الخارجيّ إلى متيقّن المراديّة و مشكوك المراديّة تجري في المشكوك البراءة لأنّه يكون الشكّ بالنسبة إليه شكّاً في ثبوت الحكم و الإرادة و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحة إلى البراءة.

٦ ـ لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحيّ و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجري في المشكوك البراءة أم لا؟ ربما يقال إنّ مسمّى لفظ الصلاة و هو عنوان الناهي عن الفحشاء مفهوم مبيّن وقع في حيّز الأمر لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه و حيث أنّه مفهوم مبيّن لاينحلّ إلى معلوم و مجهول حتّى تجري البراءة في المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف لأنّه ظرف السقوط لاظرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه بأنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده في الخارج متعلّقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلاّ هي و لايتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآتيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغيّ تكون مطلوبة و مأموراً بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغيّ يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجري البراءة في المشكوك و ليس المراد من الخارج هو

الخارج المأتيّ به حتى يقال إنّه ظرف السقوط لا الثبوت فعنوان الناهي عن المنكر ينطبق يقيناً على الأقلّ من الأجزاء المعلومة المفروضة وجودها بنحو الوجود اللاافراغيّ لأنّ الناهي عن المنكر لايخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام في الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءة فيها لأنّها مشكوكة.

و لايقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيّة التي لايجوز الاكتفاء بها في الامتثال كما إذا قيل جئنى بماء فأتى بمشكوك المائيّة لأنّ مع الإتيان بها شكّ في وقوع الامتثال لعدم معلوميّة تطبيق الواجب على المأتيّ بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقلّ معلوم لمدخليّته في تحقّق الناهي سواء كان الناهي هو الأقلّ بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ في الزائد عليه. ولو سلّم أنّ الواجب لاينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلاً له فحيث كان المحصّل أمراً شرعيّاً و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجري البراءة في الأجزاء المشكوكة فإنّها لوكانت واجبة بيّنها الشارع و لو بيّنها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءة مطلقاً سواء كان الجامع مركّباً أو بسيطاً و سواء انطبق على الخارج أولا.

٧ ـ و أمّا على القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجوه: منها أنّ لفظ الصلاة مثلاً موضوع لمهيّة مركّبة من معظم الأ جزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ الأجزاء في مفهوم الصلاة مأخوذة بنحو الإبهام كأخذها في مفهوم البيت و الدار أو السيّارة أو الطائرة فكما يصدق عنوان «الدار» مثلاً على ما يبنى للسكونة من أيّ موادّ وبأيّة هيأة كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاة» على مصاديق معظم الأجزاء في دائرة الأجزاء الخاصّة من التكبيرة و الركوع و السجود و القراءة و الدعاء و التشهّد و القيام و التسبيح و السلام بأيّة هيأة تركيبيّة و إن اختلفت الهيآت التركيبيّة بالنقص و الزيادة.

و ليس ذلك إلاّ لكون لفظ الصلاة و لفظ الدار موضوعين لهيأة مّاو أجزاءٍ مّا في دائرة الأجزاء الخاصّة مع كونها لابشرط عن الزيادة و لذا يصدق على كلّ معظم

الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لابشرط عن الزيادة.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أنّ لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاة و هو بديهيّ الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معيّناً حتّى يلزم أن يكون إستعماله في غيره مجازاً أو مصداقه مردّداً حتّى يلزم التبادل في ماهيّة العبادة و أجزائها مع أنّ الذاتيّ لايختلف و لايتخلّف.

بل الموضوع له هو نفس الهيأة الصلاتيّة المركّبة من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هي مرآة إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لاالمحذورات الأُخر لأنّ كلّها ناشئة من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيّة بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث أنّ الموضوع له مفهوم كلّيّ بما هو مرآة إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكلّيّة فالقول بأنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّيّ في المعيّن أو أنّ الموضوع له هو أحد الأُمور من أربعة أجزاء أو خمسة أو ستّة على البدل غير سديد لما عرفت من كلّيّة المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكلّيّة.

و أمّا صدق الصلاة على فاقد معظم الأجزاء كصلاة الغرق فإن لم نقل بأنّ الإشارة تقوم مقام المعظم و باعتباره يكون صدق الصلاة عليها صدقاً حقيقيّاً لأنّ معظم كلّ شيء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحّتها بعنوان الصلاة شرعاً إلحاق حكميّ كما لايخفى.

و منها أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة من التكبيرة و الركوع و السجود و الطهارة فجميع أفراد الصلاة أعني الصحيحة المشتملة على الأركان و الزائده عليها و الفاسدة المقتصرة عليها و الزائدة عليها تكون من

حقيقة الصلاة و يطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنويّ.

أورد عليه الشيخ الأعظم‌ؒ على ما حكي عنه بأنّ لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيّة الأجزاء (انتهى موضع الحاجة).

والإشكال وارد على هذا الجامع من جهة تقييد الأجزاء بالمعلومة و أمّا إذا أخذها مبهمة ولو من بين الأجزاء المعلومة كما مرّ في الوجه الأوّل فلايرد عليه الإشكال المذكور كما لايخفى.

ثمّ إنّا أغمضنا عن ذكر خلاصة سائر الوجوه لأنّها إمّا راجعة إلى الوجه الأوّل أو راجعة إلى الاشتراك اللفظيّ الذي يكون أجنبيّاً عن تصوير الجامع المعنويّ بين الصحيح و الفاسد فلاتغفل.

٨ ـ ثمرة النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحيّ دون قول الأعمّيّ فلايجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب في الأوّل لرفع الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته لأنّ مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ في وجود ماله المدخليّة في قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ في صدق الموضوع و التمسّك بالدليل عليه تمسّك به في الشبهات الموضوعيّة و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمّيّ فإنّه يجوز له التمسّك بالإطلاق الذاتيّ فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل في انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامّة لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون في أمر لا دخالة له في قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق في ناحية المتعلّق.

فإن كان إطلاق في صلاة الجماعة و قلنا بالوضع للأعمّ و شككنا في جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين في الرأي أو المقلّدين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشكّ عن اعتبار الموافقة في الرأي و العمل.

و دعوى أنّ الثمرة المذكورة مبتنية على وجود الإطلاقات و هي مفقودة كما ترى

بعد وجود الإطلاقات الواردة في أجزاء الصلاة كالتشهد و الركوع و السجود هذا مضافاً إلى إطلاقات المخترعات الشرعيّة الرائجة في الأُمم السابقة كالمعاملات الرائجة في الأقوام و الملل فكما يكون للأدلّة الواردة في المعاملات إطلاق إمضائيّ فكذلك الأمر في الإطلاقات الواردة في العبادات الرائجة في الأُمم السابقة.

لايقال: إنّ متعلّق الأوامر الشرعيّة ليس الحصّة الفاسدة و لا الجامع بينها و بين الحصّة الصحيحة ضرورة أنّ الشارع لايأمر بالحصّة الفاسدة أو الأعمّ منها و عليه فالأعمّي أيضاً كالصحيحيّ فإنّ المسمّى و إن كان عنده أعمّ ولكن بحسب أمر الشارع و إرادته يكون مقيّداً بالصحّة فإذا كان الفاسد خارجاً عن دائرة المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج و هو الصحيح و عليه فلايجوز التمسّك بالإطلاق في المشكوك الجزئيّة أو الشرطيّة لأنّه تمسّك بالإطلاق في الشبهات المصداقيّة كما لايجوز التمسّك بدليل الخاصّ المقيّد لإخراج الفاسد فإنّ التمسّك به تمسّك به في الشبهات الموضوعيّة.

لأنّا نقول: ـ كما أفاد الشيخ الأعظم‌ على ما حكي عنه ـ إنّ تعنون المطلق أو العامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح ولكنّه ليست الأفراد الخارجة عن حقيقة الصلاة معنونة بالفساد حتى تعنون المطلق أو العامّ بضدّه و هو الصحّة إذ مثل قوله «لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لايفيد إلاّ خروج ذلك من حقيقة الصلاة و متعلّق الحكم غايته أنّ المتعلّق بعد خروجه متعنون بعدم مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونه فاسداً موقوف و مترتّب على خروجه و لذلك لايوجب خروجها عن المتعلّق تعنون المطلق بضدّ الفساد لأنّه في حال الخروج لايكون معنوناً بالفساد و عليه فالمتعلّق لايكون معنوناً بالصحيح حتّى يشكل التمسّك به في الموارد المشكوكة.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستعمالات الشرعيّة لاتنحصر فيما إذا كانت مأموراً بها حتّى

يقال إنّ المأمور به لايمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان الموضوع لحكم آخر ففي هذه الصورة لايكون لفظ العبادة مأموراً به فيمكن التمسّك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّة الاقتداء لصلاة العادل فعلى الصحيحيّ لايجوز الاقتداء إلاّ بمن أُحرزت صحّة صلاته ولو بالأصل و على الأعمّيّ تصحّ الصلاة خلف الغير ولو لم يوافقه في العمل بعد إتيانه بمسمّى الصلاة هذا.

و الحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيحيّ و عدمه على الأعمّيّ منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي و أمّا على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركّباً فهو مبيّن و لا إجمال فيه و مجرّد عدم جواز التمسّك به في الموارد المشكوكة لايوجب إجمالاً في المفهوم و إلاّ فما من عامّ إلاّ و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكة مع أنّه كما ترى. فلاوجه لجعل الإجمال ثمرة الصحيحيّ و عدمه ثمرة الأعمّيّ بل الثمرة في المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمّ يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح على قول الصحيحيّ و على الأعمّ على قول الأعمّيّ و لايختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلّقات الشرعيّة بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعة للأحكام الأُخر كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن حجّ في السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه في العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمّيّ دون الصحيحيّ فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له في أسامي العبادات حيث يحتاج إلى مهارة فنّ علم الأُصول إذ العرف لايصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة فنتيجة هذه المسألة كمسالة الحقيقة الشرعيّة تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات في متعلّق الأوامر أو في

موضوع أحكام أخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح فدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعة للأعمّ فد لولها هو الأعمّ. و إذا عرفت الأمور المتقدّمة فقد حان الوقت لملاحظة أدلّة الصحيحيّ وادلة الأعميّ.

أدلّة الصحيحيّ

ولايخفى عليك أنّ أدلّة الصحيحيّ فهي متعدّدة؛ منها: التبادر بتقريب أنّه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت للصلاة لم ينصرف إلاّ إلى الصحيحة و لايحمل على الفاسدة إلاّ بالقرينة و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة في مهيّة هيأة الصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط.

أورد عليه بأنّه ليس كلّ تبادر أمارة على الحقيقة بل ما لايكون لغير اللفظ فيه مدخليّة فإن انسبق المعنى من اللفظ بمجرّد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الأمور الخارجيّة دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضمّ إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقة فيه إذ لاملازمة بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجارة و المزارعة و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحة مع أنّها تكون موضوعة للأعمّ.

و الشاهد لذلك صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلاناً يصلّي، و لايكون صلاته صلاة صحيحة و عدم صحّة الجمع بين هذين القولين: رأيت فلاناً يصلّي و لايصلّي للمناقضة في الثاني دون الأوّل، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاة المطلقة هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد و إلاّ فلافرق بين الإطلاق و التقييد في عدم جواز الجمع لوجود المناقضة في الصورتين.

و عليه فتبادر الصحيح من جهة استناد العمل إلى نفسه في مثل قوله صلّيت الصبح

أو صمت الجمعة أو من جهة تعلّق الأمر في مثل ايت بالصلاة و الصوم من القرائن الخاصّة و العامّة لايرتبط بالوضع الشرعيّ.

هذا مضافاً إلى أنّ تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجرّداً عن القرائن الخاصّة و العامّة لايكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لاأصل في البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلاتغفل.

و بالجملة فالظهور المذكور أعمّ من أن يكون من ناحية الوضع أو تكرّر الاستعمال فلايكون دليلاً على كون ألفاظ العبادات موضوعة عند الشارع للمعاني الصحيحة.

و منها أنّه ربما يقال إنّ صحّة السلب عن الأعمّ تدلّ على أنّه موضوع لخصوص الصحيح و استدلّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافاً إلى دلالة طائفة من الأخبار كقولهﷺ: «لاصلاة إلاّ بطهور» و «لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقة والماهيّة فالخبر المحذوف هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدماً محموليّاً و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفيّ هو نفي الجنس لاوجوده.

أورد عليه أوّلاً بمنع مساعدة العرف على صحّة السلب عن مطلق الفاسد ألاترى أنّ العرف لاينفون أسامي المخترعات عنها بمجرّد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامي ما لم تكن فاقدة لمعظم الأجزاء من دون حاجة إلى إعمال عناية أو ملاحظة علاقة و ليس ذلك إلاّ لكون إطلاقها عليها حقيقة.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقة أُخرى غير طريقة العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامي مخترعاتهم لها من دون ملاحظة تماميّتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامي عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّة السلب كما ترى. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا مساعدة عرف المتشرّعة في صحّة السلب فلاطريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تكرّر الاستعمالات عند المتشرّعة فلايثبت بذلك الوضع الشرعيّ للصحيح و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكورة ففيه أن مع تبيّن المراد لامعنى للأخذ بأصالة الحقيقة و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقيّ فإنّ مجرى أصالة الحقيقة إنّما هو عند الشكّ في المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقيّ و المجازيّ لافي ما إذا كان المراد معلوماً و شكّ في كونه حقيقة أو مجازاً فإنّ في مثله لابناء من العقلاء على الحمل على الحقيقة هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب في نفي الصحّة شائع في الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفيّ في نفي الماهيّة و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب في نفي الصحّة مجازاً أو في نفي الحقيقة ادّعاء بداعي نفي الصحّة مانع من ظهورها في نفي الحقيقة حقيقة فالمقصود من هذه التراكيب نفي الصحّة باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لانفي الحقيقة.

و منها الأخبار الدالّة على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله‌ﷺ «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لايوجب المعراج ليس بصلاة فيختصّ موضوع له للفظ الصلاة بالصلاة الصحيحة.

و فيه أوّلاً أنّ ذلك مبنيّ أن يكون تلك الخطابات واردة في مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم.

و ثانياً أنّ الصحيح في أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينة لاباستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل في الأعمّ من العادل ولكن المعلوم هو إرادة العادل بقرينة حمل المحمول عليه.

و منها حكمة الوضع بدعوى أنّها تقتضي اختصاص الوضع بالمركّب التامّ لوجود

الحاجة إلى ذلك كثيراً.

و فيه منع حصر الحاجة فيه لعدم ندرة الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركّبات في غير التامّ أيضاً و هكذا مع وجود الحاجة لاوجه لتخصيص غير التامّ بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخليّة أيضاً بعين الملاك.

أدلّة الأعميّ

وأمّا أدلّة الأعمّيّ فهي أيضاً متعدّدة ذهب العلاّمة على المحكيّ في غير موضع من النهاية و ولده فخر المحقّقين في محكيّ الإيضاح و الشهيد الثاني و الشيخ البهائيّ إلى القول بالأعمّ و استدلّوا لذلك بوجوه:

الأوّل: التبادر: بدعوى أنّه لايتبادر من ألفاظ العبادات إلاّ معظم الأجزاء.

و فيه أنّ التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ ولو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيّاً و حاصلاً من كثرة الاستعمال فلايدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك في صدر الإسلام.

الثاني: حكمة الوضع: فإنّها كما تقتضي الوضع للمركّبات التامّة فكذلك تقتضي الوضع للأعمّ منها لوجود الحاجة إلى الإفادة و الاستفادة بالنسبة إلى كليهما و لاوجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثرة الحاجة في كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامي مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقاً آخر لإفادة مراداته فألفاظ المركّبات موضوعة للأعمّ.

و المقصود من الأعمّ مع وسعة أطرافه كما يظهر من ملاحظة ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنّه الذي يتبادر من ألفاظ المخترعات و يصحّ إطلاقها عليه من دون عناية.

الثالث: صحّة سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنّه مجاز في خصوص

الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً يستكشف من ذلك أنّ الموضوع له هو الأعمّ منهما.

و فيه: أنّى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لاأصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّة تقسيم ألفاظ العبادة إلى الصحيحة والسقيمة بدعوى أنّه لولا وضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنّه لوسلّم ذلك فأنّى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّة تقييد أسامي العبادات بالصحّة و البطلان بدعوى أنّه لولا وضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيّدت بالفاسدة و التكرار فيما إذا تقيّدت بالصحّة.

يرد عليه ما أُورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السلام «لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس» بدعوى أنّ المستعمل فيه في قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة» أعمّ و إلاّ لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً و هو خلاف الأصل. و فيه أنّ مجرّد الاستعمال لايدلّ على الحقيقة هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في بعض ما استدلّ به لاستعمال أسامي العبادات في الأعمّ كقوله عليه السلام «دعي الصلاة أيّام أقرائك».

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لايصلّي في مكان مكروه أو مباح من وجود الشيء عدمه و بطلان التالي قاض ببطلان المقدّم (الخ.)

و فيه أن الفساد إنّما يقتضي عدم تعلّق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلّق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسداً لأنّ المقصود هو ترك الصلاة الصحيحة في الأمكنة المذكورة.

و أمّا الفساد الذي جاء بواسطة تعلّق الحلف أو النذر بتركه فهو لايقتضي عدم تعلّق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلّقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلّق فلاينافي تعلّقه به.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمّيّ أيضاً لوكان الناذر قاصداً للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادة الصحيح لاالقول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمة فلاتغفل.

أسامي المعاملات:

هنا أُمور: الأوّل في تحرير محلّ النزاع و المشهور هو عدم جريان النزاع في كون المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامي المعاملات للمسبّبات لأن أمره يدور بين الوجود و العدم فإنّ الشرع إن وافق العرف في اعتبار شيء تحقّق المسبّب كموافقة الشرع مع العرف في اعتبار الملكيّة بالبيع الغير الربويّ و إن خالفهم كنكاح المحارم أو البيع الربويّ فلايتحقّق المسبّب الشرعيّ و عليه فالمسبّبات الشرعيّة أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف في اعتبار شيء و بين العدم إذا لم يوافقه في الاعتبار و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لاواقع له و راء نفسه فالاعتبار الشرعيّ قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفيّ قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيّة الاعتباريّة الشرعيّة بالتسبيب و لاحالة منتظرة بعد حصول الملكيّة الشرعيّة بعلّتها التامّة الشرعيّة و إن لم يتسبّب بما جعله الشارع سبباً فالملكيّة الشرعيّة لم توجد بعدم سببها و إن حصل الملكيّة العرفيّة.

لايقال: إنّ التمليك العرفيّ المسبّبيّ سبب بالإضافة إلى الملكيّة الشرعيّة فإذا ترتّب عليه الملكيّة الشرعيّة كان ذلك مناط الصحّة و إلاّ فهو مناط فساده.

لأنّا نقول: نحن نمنع ذلك إذ لاسببيّة بين التمليك العرفيّ المسببيّ و التمليك الشرعيّ

حتّى إذا ترتّب الأثر كان صحيحاً و إذا لم يترتّب عليه كان فاسداً بل التمليك العرفيّ كالتمليك الشرعيّ أمر اعتباريّ يكون أمره بيد معتبره فني مورد الربا مثلاً حكم الشارع بعدم وقوع النقل و الانتقال أصلاً لابوقوع النقل و الانتقال العرفيّ و نفي الأثر و إلاّ لزم اللغويّة و هو لايصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسبّبات عرفيّة كانت أو شرعيّة.

و أمّا ما يقال من صحّة اتّصاف المسبّب بالصحّة و الفساد إذا كان المراد من المسبّب هو الاعتبار النفسانيّ القائم بالمعتبر بالمباشرة فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتّصف بالصحّة حتّى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتّصف بالفساد.

ففيه أوّلاً: أنّا لانسلّم كون الاعتبار المذكور مسبّباً بعد فرض عدم دخالة شيء وراء الاعتبار النفسانيّ. و ثانياً: أنّ الاعتبار النفسانيّ ليس سبباً لاعتبار العرفيّ أو الشرعيّ لعدم وجود رابطة العلّيّة و المعلوليّة بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكيّة الشرعيّة أو الملكيّة العرفيّة عند تسبّب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سبباً لاعتبار الملكيّة و لادخالة لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفيّ أو الشرعيّ كما لايخفى.

فتحصّل أنّ الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامي المعاملات أسام للمسبّبات بخلاف ما إذا كانت موضوعة للأسباب فإنّ للنزاع في أنّ المراد منها هو خصوص الصحيحة أو الأعمّ مجالاً.

الثاني: أنّ بعد معلوميّة أنّ محلّ النزاع هو الأسباب لاالمسبّبات ربما يدّعى أنّ أسامي المعاملات موضوعة لخصوص الصحيحة منها و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر التامّ والاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لايوجب الاختلاف المعنويّ بل الاختلاف في المحقّقات.

و فيه: أنّ صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظة

علاقة كبيع المرهون و بيع السفيه بضميمة أصالة عدم النقل شاهد على كونها موضوعة للأعمّ فاختلاف شرائط تأثير السبب لايضرّ بصدق وجود السبب عرفاً و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لاالصحيح المؤثّر للتامّ و المفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسمية. فتأمّل.

الثالث: أنّ بعد استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسبّبات تكون ألفاظ المعاملات مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظيّ لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيّة و المسبّبات الاعتباريّة.

و لاوجه لتخصيص الاستعمال الحقيقيّ بالمسبّبات بدعوى الارتكاز على أنّ المراد من «بعت داري لكذا» و نحوه ليس إلاّ وقوع المبادلة.

و ذلك لاستعمالها أيضاً في الأسباب من دون عناية ألا ترى صحّة القول بأن زيداً باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبره في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب دون المسبّب إذ لامسبّب في هذا الفرض و هكذا نرى صحّة نهي النبيّ ﷺ عن بيع الغرر مع أنّه ليس إلاّ بيع السببيّ و هكذا.

الرابع: في الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشكّ في اعتبار شيء شرعاً ولايخفى عليك أنّه بناء على المختار من أنّ أسامي المعاملات موضوعة للأعمّ من الصحيح العرفيّ لا إشكال في الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفاً بعد الشكّ في دخل شيء شرعاً ومع صدق الصحيح العرفيّ يتحقّق موضوع الإمضاء الشرعيّ فيؤخذ بإطلاقه اللفظيّ عند احتمال مدخليّة شيء شرعاً. وهكذا يكون الأمر إن قلنا بأنّها موضوعة للصحيح العرفيّ من الأسباب بعين الملاك.

و أمّا إذا قيل أنّها موضوعة للصحيح و المؤثّر الواقعيّ فلايجوز التمسّك بإطلاقها اللفظيّ عند الشكّ في اعتبار شيء في اعتبار شي،لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهات

الموضوعيّة لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعاً.

نعم يمكن التمسّك بالإطلاق المقاميّ بأن يقال: إنّ المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعيّ و إنفاذ السبب شرعاً و لم يعيّن محقّقاً و لامصداقاً لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاصّ لموضوع حكمه شرعاً و عليه فصدق الصحيح العرفيّ يكفي في إثبات كونه مؤثّراً واقعاً بالإطلاق المقاميّ ولكن الإطلاق المقاميّ لايجري إلاّ فيما كان كذلك في عصر الشارع و أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مستحدثاً و لاسابقة لصدق أسامي المعاملة عليه عرفاً كعقد التأمين و نحوه فلامجال للإطلاق المقاميّ أيضاً هذا بخلاف الإطلاق اللفظيّ فإنّه مأخوذاً على نحو القضيّة الحقيقة كقولة تعالى: «أوفوا بالعقود» و غيره، فلاتغفل.

لايقال: إنّ الأخذ بالإطلاق اللفظيّ أو المقاميّ فرع كون أدلّة الإمضاء إمضاء للأسباب لاالمسبّبات و هو غير ثابت لوضوح اتّجاه أدلّة الإمضاء من الآيات و الروايات إلى إمضاء المسبّبات إذ الحلّيّة في قوله تعالى: «أحلّ اللّه البيع» ثابتة لنفس المبادلة و الملكيّة في مقابل تحريمها ولامعنى لحلّيّة نفس الصيغه أو حرمتها و هكذا وجوب الوفاء في قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» ثابت للملكيّة و المبادلة فإنّ الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنّه لايتعلّق بنفس العقد لأنّه آنيّ الحصول فلابقاء له بل لابدّ و أن يتعلّق بماله قابليّة البقاء و الدوام و هو ليس إلاّ نفس المسبّب و عليه فإذا شكّ في حصول مسبّب خاصّ كالمعاملات فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتقيّن إلاّ إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاء مسبّبه يستلزم إمضاء سببه و إلاّ لكان إمضاء المسبّب لغواً و كذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقّن و كان نسبة المسبّب إلى الجميع من الأسباب على حدّ سواء إذ لايمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّا نمنع اختصاص أدلّة الإمضاء، بالمسبّبات، لظهور قوله تعالى:

«ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض» في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبّب الباطل لاوجود له حتّى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجّهاً إلى السبب كان المراد من «التجارة عن تراض» بقرينة المقابلة هو خصوص السبب أو السبب مع المسبّب.

و لظهور قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» في القرارات الإنشائيّة و الإيجاب و القبول لاالمسبّب منها و لاأقلّ أن يكون المراد السبب والمسبّب كليهما.

و الاستدلال بتعلّق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبّب في غير محلّه لأنّ وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه لامن توابع بقاء العقد.

و ثانياً: أنّه لوسلّمنا اختصاص أدلّة الإمضاء بإمضاء المسبّبات فلايذهب عليك أنّ الدليل بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبّب في العرف يدلّ بالملازمة و الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يتسبّب به في العرف إليه و إلاّ كان إطلاق دليل المسبّب مقيّداً بغير ذلك السبب الذي يدّعى عدم إمضائه أولا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظيّة لامانع منه على جميع التقادير نعم لو شكّ في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفيّة لامجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسبّبات أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفيّة لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق الموضوع كما لايخفى.

تبصرة:

١ ـ إنّ الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلّق الأمر. و ثانيهما ما يكون متأتّياً من ناحية الأمر أو غيره من العوارض كالخلوّ عن العناوين المتزاحمة فما له المدخليّة في الصدق هو الأوّل دون الثاني فمن ذهب إلى أنّ أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأوّل من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتّى من ناحية الأمر خارج عن ذلك

كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو المهيّة الجعليّة الجامعة للأجزاء و الشرائط التي لها مدخل في ترتّب ما هو الباعث على الأمر بها.

فقصد الامتثال و نحوه خارج عمّا يعتبر في صدق الصحيح ضرورة أنّه في مرتبة متأخّرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمّى و في متعلّق الأمر و من الواضح أنّ المراد من الوضع للصحيح أو الأعمّ هو الوضع لما هو واقع في حيّز الأمر.

ثمّ إنّ المراد من الشرائط في القسم الأوّل هو الخصوصيّة الحاصلة في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاة مع الطهارة أو مقرونة مع الستر و هكذا و من المعلوم أنّ تلك الخصوصيّة ليست خارجة عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصيّة كنفس الطهارة أو الستر و عليه فتلك الشرائط أعني الخصوصيّة الحاصلة بسبب الشرائط كالأجزاء داخلة في مهيّة العبادة و لذا يصحّ الفرق بين الأجزاء و الشرائط بأنّ الأجزاء من المقوّمات و الشرائط من المقدّمات لما عرفت من دخالة الخصوصيّة الحاصلة في مهيّة العبادة دون موجبها.

٢ ـ إنّ خصوصيات بعض أفراد المهيّة من المزيّة أو النقصان كالشرائط و الأوصاف المندوبة أو المكروهة كوقوع الصلاة في المسجد أو في الحمّام لايوجب مزيّة أو نقصاناً في ملاك ماهيّة المأمور بها فإنّ الطبيعة باقية في تلك الموارد كسائر الموارد و إنّما الفرق من ناحية الامتثال أو عدمه بالنسبة إلى خطاب آخر كخطاب «صلّ في المسجد» أو «لاتصلّ في الحمّام» فطبيعة الصلاة لاتكون في تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكاً من الصلاة التي أُتي بها في غيرهما بل هي هي و إنّما الفرق في امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلاوقع لما قيل من أنّ العبادة المكروهة أقلّ ثواباً لما عرفت من أنّ قلّة الثواب أو زيادته من ناحية الامتثال و عدمه بالنسبة إلى خطابات أُخر فإسناد قلّة الثواب إلى الطبيعة المأمور بها كالصلاة ليس على ما هو عليه كما لايخفى.

٣ـ إنّ الصلاة مثلاً من المخترعات الشرعيّة اسم للهيأة التركيبيّة من الأجزاء و

الشرائط الدخيلة في باعثيّة المولى نحو الأمر بها وعليه فالطبيعة لاتحكي إلاّ عمّايكون مأخوذاً فيها شطراً أو شرطاً فالأجزاء الندبيّة كالقنوت خارجة عن حقيقة مسمّى الصلاة لصدقها على فاقدها كما هو الشأن في كلّ مشخّص من المشخّصات الفرديّة فإنّه خارج عن حقيقة المسمّى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخّصات عند الضميمة مورد انطباق المسمّى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذة بنحو اللابشرط لا «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لابجرّداً عن الخصوصيّات الفرديّة فكذلك يصدق عنوان الصلاة على واجد الضميمة الندبيّة ولكن ذلك لايكون دليلاً على دخولها في حقيقة مسمّى الصلاة أو الإنسان لصدق عنوان الإنسان أو الصلاة على فاقد المشخّصات الفرديّة.

و عليه فوجود الجزء الاستحبابيّ لايكون دخيلاً في الصحّة كما لايكون فقدانه موجباً للفساد و مزّيتها أو منقصتها لاتسري إلى حقيقة المسمّى إلاّ من باب «زيد أبوه قائم» و العناية و المجاز و القول بأنّ المسمّى في المخترعات الشرعيّة هي معان بسيطة مشكّكة كالتخضّع فينتزع مرتبة كاملة منها عن جميع الأجزاء الواجبة و المستحبّة و مرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض الأجزاء الندبيّة و مرتبة منها تنتزع عن الاجزاء الواجبة فقطّ، مردود بعد ما عرفت من أنّ المسمّى هو الهيأة التركيبيّة من الأجزاء و الشرائط الدخيلة في باعثيّة الأمر لاالعناوين البسيطة.

فإذا عرفت خروج الأجزاء الندبيّة عن حقيقة المسمّي فلولا شبهة الزيادة في الصلاة لأمكن القول بأن الرياء في الأجزاء الندبيّة لايضرّ بصحّة الصلاة لأنّ الرياء يوجب فساد الجزء الاستحبابيّ لاالطبيعة المأمور بها ولكن حيث يصدق عنوان الزيادة في الصلاة فهو يقتضي البطلان في المركّبات الشرعيّة التي منع عن الزيادة فيها فتدبّر جيّداً.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر الحادي عشر: الاشتراك

وجوه الامتناع:

الحقّ هو إمكان تحقّق الاشتراك بل وقوعه لضعف وجوه الامتناع وقوّة أدلّة الإمكان والوقوع وتفصيل ذلك أنّه يستدلّ للامتناع بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك يوجب الإخلال بالتفهيم الذي هو المقصود من الوضع لأنّ القرائن الدالّة على تعيين أحد المعاني خفيّة والإخلال ينافي حكمة الوضع.

و أُجيب عنه بمنع الإخلال أوّلاً لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً.

منها: أنّ استعمال المشترك في القرآن الكريم محال لأنّه إمّا يوجب التطويل بلاطائل مع الاتّكال على القرائن أوالإجمال في المقال لولا الاتّكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى اللّه عن ذلك.

و أُجيب عنه بمنع لزوم التطويل أوّلاً فيما كان الاتّكال على حال أومقال التي أُتي به لغرض آخر كقوله تعالى: وفجّرنا الأرض عيوناً. ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ثانياً مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض وإلاّ لما وقع المشتبه والمجمل في كلامه تعالى وقد أخبر في كتابه الكريم بوجوده فيه. قال اللّه تعالى: فيه آيات محكمات هنّ

أُمّ الكتاب و أُخر متشابهات... الآية[١]. هذا مضافاً إلى أنّ استحالة الاستعمال في القرآن الكريم لايدلّ على امتناع الاشتراك مطلقاً كما لايخفى.

منها: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ وتعيينه للمعنى وفانياً فيه وفناء اللفظ بتمامه لتمام المعنى لايقبل التعدّد ولايعقل أن يكون شيء واحد فانياً دفعة واحدة فنائين في أمرين متبائنين كما لايعقل أن يكون وجود واحد وجوداً للماهيّتين.

وفيه: أنّ حقيقة الوضع هو تخصيص اللفظ وتعيينه للمعنى ممّن يصلح لأن يتّبع كما مرّ في محلّه وهذا التخصيص والتعيين يؤول في الحقيقة إلى اعتبار الواضع الارتباط والاختصاص والعلقة بين طبيعة لفظ خاصّ وطبيعة معنى خاصّ أوماهيّته فالارتباط والاختصاص أمر اعتباريّ يحصل بفعل الواضع وهو تخصيصه وتعيينه للفظ بالنسبة إلى معناه. ومن المعلوم أنّ في مرحلة الوضع لاتنزّل بين اللفظ والمعنى بحيث يجعل اللفظ وجوداً لفظيّاً لمعناه إذ التنزيل يحتاج إلى مؤونة زائدة ولا شاهد عليه ومجرّد سراية القبح والحسن من المعنى إلى اللفظ لايكون شاهداً على التنزيل لأنّ السراية معقولة أيضاً فيما إذا كان اللفظ علامة على المعنى وحاكياً عنه. كما ليس في تلك المرحلة هو هويّة وفناء اللفظ في المعنى إذ لا شاهد عليه ومجرّد كون إلقاء اللفظ إلقاء المعنى لايكون دليلاً على أنّ بينهما هو هويّة واتّحاد لإمكان أن يكون ذلك من جهة ارتباط اللفظ بالمعنى ارتباطاً أكيداً لا من جهة فناء اللفظ في المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الفناء في مرحلة الوضع مع الالتفات إلى اللفظ غير معقول ولامجال لتوهّم عدم الالتفات بالنسبة إلى اللفظ في حال الوضع مع أنّ الواضع في صدد جعل الارتباط والعلقة بين اللفظ والمعنى بتخصيصه اللفظ للمعنى. وتوهّم الفناء في لحاظ المتكلّم عند الاستعمال لايوجب امتناع جعل الواضع إيّاه مستعدّاً للمرآتيّة بالنسبة إلى المعنيين

---

(١) آل عمران/٧.

أوأزيد كما أفاده في تهذيب الأصول. هذا مضافاً إلى أنّ توهّم الفناء في لحاظ المتكلّم أيضاً ممنوع بعد كونه ملحوظاً باللحاظ الآليّ في مقابل اللحاظ الاستقلاليّ بالنسبة إلى المعنى إذ اللحاظ لايجتمع مع الفناء ولو كان اللحاظ آليّاً بل ربما يكون اللفظ ملحوظاً استقلالاً من جهة أخرى في عين كونه ملحوظاً آليّاً بالنسبة إلى معناه كما إذا أراد المتكلّم الفصاحة والبلاغة أوالتلفّظ بالقرائة الصحيحة أو التلفّظ باللغة الخاصّة مع علمه باللغات المتعدّدة. لايقال: إنّ اللحاظ الآليّ لايجتمع مع اللحاظ الاستقلاليّ. لأنّا نقول: اختلاف الحيثيّات يكفي في إمكان الاجتماع لأنّ اللفظ من حيث حكايته عن المعنى يكون ملحوظاً آليّاً و من حيث خصوصيّات نفسه يكون ملحوظاً استقلاليّاً.

منها: ما حكي عن تشريح الأُصول و أوضحه المحقّق الإصفهانيّ في تعليقة الكفاية ومحصّله بتوضيح منّي أيضاً أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنيّة بين طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى أوعبارة عمّا يستلزمه الملازمة المذكورة من تعيين اللفظ وتخصيصه بالمعنى كما مرّ في باب حقيقة الوضع وهذه الملازمة بعد العلم بها توجب انتقال السامع من اللفظ إلى المعنى والاشتراك في الوضع بمعنى الوضع لكلّ من المعنيين بالنحو المذكور بحيث لو لم‌يكن هناك إلاّ معنى واحد ووضع واحد وليس أحد الوضعين متمّماً للآخر ولا ناظراً إليه مستحيل لأنّ اللفظ إن كان ملازماً للمعنيين دفعة واحدة بانتقال واحد لا بانتقالين لزم الخلف بعد ما عرفت من أنّ مقتضى كلّ وضع هو جعل الملازمة بين اللفظ وكلّ واحد من المعاني المشتركة على سبيل الاستقلال والمفروض في حال الاشتراك هو جعل ملازمتين بالإضافة إلى معنيين وعدم كون أحد الوضعين متمّماً للآخر ولا ناظراً إليه وجعل الملازمتين يوجب الانتقالين لا الانتقال الواحد ففرض ملازمة اللفظ للمعنيين دفعة واحدة بانتقال واحد خلف في حقيقة الوضع. وإن كان اللفظ ملازماً لأحد المعنيين على الترديد ففيه

ما ذكر أيضاً من لزوم الخلف في حقيقة الوضع لما عرفت من أنّ حقيقة الوضع هو جعل الملازمة بين اللفظ وكلّ واحد من المعاني بشخصه مستقلاً ففرض ملازمة اللفظ لأحد المعنيين على الترديد ينافي الوضع لكلّ واحد منهما مستقلاً. وإن كـان اللـفظ ملازماً للمعنيين بملازمتين مستقلّتين وانتقالين حقيقيّين كما هو المفروض فلازمه بعد عدم وجود الترتّب بين الانتقالين هو تحقّق الانتقالين دفعة واحدة من غـير تـرتّب بمجرّد سماع اللفظ وهو مستحيل (لأنّه يرجع إلى صدور المعلولين من علّة واحدة وهو خلاف قاعدة الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد).

وفيه أوّلاً كما في تهذيب الأصول في البحث عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، أنّ القاعدة العقليّة لامورد لها في أمثال المقام لأنّ باب الدلالة ليس من قبيل صدور الشيء عن الشيء مع أنّها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن إجراء القاعدة فيها إذ هي مختصّة بالبسيط من جميع الجهات.(١)

و عليه فلا مانع من حدوث الانتقالين من لفظ واحد كما يصحّ تصوّر الشيئين في عرض واحد وإلاّ لما صحّ التصديق بكون الشيء شيئاً إذ لابدّ عند الإذعان من تصوّر الطرفين معاً.

وثانياً: كما في تعليقة الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ الوضع ليس جعل اللـفظ عـلّة تـامّة للانتقال كي يلزم هذا المحال بل جعله مقتضياً له فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحدة اللفظ والمعنى ولم يكن هناك مانع كـقرينة المجـاز تحـقّقت المـلازمة الذهـنيّة وخرجت من حدّ الاقتضاء إلى الفعليّة وإن كان هناك اقتضاءآت متعدّدة مـتساوية الأقدام أوكانت هناك قرينة المجاز فلايتحقّق المقتضي وهو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينة معيّنة وهي في الحقيقة من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضي في المقتضى. وممّا

(١) تهذيب الأصول ٩٧/١.

ذكر تعرف أنّ الوضع الثاني غير ناقض ولامناقض للوضع الأوّل فإنّه إنّما يكون كذلك إذا كان الوضع جعل اللفظ علّة تامّة وإلاّ فاللفظ باق على اقتضائه حتّى مع القرينة المعيّنة لمعنى آخر. انتهى موضع الحاجة من كلامه(١).

منها: أنّ الاشتراك يناقض حقيقة الوضع لأنّ الوضع اختصاص اللفظ بالمعنى ولازم اختصاص الشيء بالشيء هو حصره فيه وعليه يكون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى منحصراً فيه وينحصر إراءته به وهذا المعنى ينافيه الاشتراك إذ انحصار اللفظ في المعنى الموضوع له يضادّ إراءته لمعنى آخر واستعماله فيه.

وفيه كما في المقالات أنّا نمنع اقتضاء الوضع للحصر جدّاً إذ لانعني من الوضع إلاّ مجرّد جعل اللفظ بإزاء معنى وتعيينه له وهذا المعنى قابل للتحقّق بالنسبة إلى المعنيين أوأزيد غاية الأمر نتيجته صلاحيّته للإراءة بالنسبة إلى كلّ واحد فيحتاج فعليّته إلى قرينة شخصيّة وحيث أنّ بنفس هذا الجعل يخرج اللفظ من إطلاق قابليّته الإراءة بالنسبة إلى غير المجعول ينتزع نحو اختصاص حاصل بينهما. وهذا المعنى من الاختصاص لايوجب حصر القابليّة له بل ومع تعدّد الوضع يتحقّق للّفظ أيضاً نحو اختصاص بالإضافة إلى غير الموضوع له أوّلاً ولئن شئت قلت هذا المقدار من الاختصاص لايقتضي أزيد من صلاحيّة اللفظ للإراءة لا فعليّتها.(٢)

فمن سمّى ابنه باسم من الأسامي الرائجة لايقصد منه هجر اللفظ عن أبناء غيره ممّن سمّاه به قبله بل غرضه اشتراك ابنه مع أبناء غيره في الاسم المذكور كما أنّ من سبقه في الاسم لايقصد من وضع الاسم لابنه حصر اللفظ فيه بحيث ينافيه تسمية غيره ابنه بذلك الاسم وليس ذلك إلاّ لعدم إفادة الوضع للحصر وإلاّ فلامجال

---

(١) نهاية النهاية ٨٥/١

(٢) مقالات الأصول ٤٦/١.

للاشتراك إلاّ بعد هجر اللفظ عن المعنى الذي وضع له أوّلاً ومع عدم الهجر لايصحّ إطلاقه إلاّ مجازاً وهو كما ترى. ومن المعلوم أنّ الأعلام المشتركة كلّها من هذا القبيل وهو شاهد على أنّ الألفاظ المشتركة في أسامي الأجناس كلفظ العين بالنسبة إلى الباصرة والجارية وغير ذلك أيضاً تكون كذلك. ولا فرق في ما ذكر بين أن يكون الواضع متعدّداً أوواحداً وبين أن يكون الوضعان في مرتبة واحدة كما إذا عيّن كلّ واضع لفظاً واحداً لمعنى غير معنى آخر في زمان واحد وبين أن يكونا مع التقدّم والتأخّر لأنّ الوضع في كلّ من هذه الموارد هو تعيين اللفظ للمعنى ولايدلّ على حصره فيه وإن انتزع الحصر والاختصاص منه ما لم يعلم وضع آخر فلاتغفل.

منها: أنّ غرض الواضع هو تفهيم المعنى من دون حاجة إلى القرينة، والاشتراك ينافي هذا الغرض إذ معه يحتاج إلى نصب القرينة للتفهيم ومن المعلوم أنّ الواضع الحكيم لايناقض غرضه بالاشتراك.

أجاب عنه أستاذنا المحقّق الداماد؟ بالمنع أوّلاً إذ غرض الواضع من الوضع هو عدم الحاجة إلى قرينة المجاز لاقرينة معيّنة للموضوع له. وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك كان لازمه هو عدم إمكان صدور الاشتراك من الواضع الواحد وأمّا إذا كان الواضع متعدّداً فلاوجه لمنع الاشتراك لجواز أن يضع كلّ واحد لفظاً لمعنى مع الغرض المذكور من دون علم بوضع هذا اللفظ لمعنى آخر بسبب واضع آخر ومن المعلوم أنّ الاشتراك يتحقّق بوضعها من دون قصدهما حتّى تحصل المناقضة.

منها: كما في المحاضرات أنّ الاشتراك ينافي الوضع بمعنى التعهّد والتباني لأنّ حقيقة الوضع على ما نراه التعهّد والالتزام النفسانيّ فلايمكن الاشتراك بالمعنى المشهور وهو تعدّد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد والوجه في ذلك هو أنّ معنى التعهّد كما عرفت عبارة عن تعهّد الواضع في نفسه بأنّه متى ما تكلّم بلفظ مخصوص لايريد منه إلاّ تفهيم معنى خاصّ ومن المعلوم أنّه لايجتمع مع تعهّده ثانياً بأنّه متى ما تكلّم

بذلك اللفظ الخاصّ لايقصد إلاّ تفهيم معنى آخر يباين الأوّل ضرورة أنّ معنى ذلك ليس إلاّ النقض لما تعهّده أوّلاً أوفقل أنّ الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعهّد المجرّد عن الإتيان بأيّة قرينة وعليه فلايمكن للواضع أن يجمع بين تعهدين كذلك أوأزيد في لفظ واحد فإنّ الثاني مناقض للأوّل ولايجمع معه إلاّ أن يرفع يده عن الأوّل ويلتزم ثانياً بأنّه متى ما تكلّم بذلك اللفظ الخاصّ يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصّين فالذي يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعني به رفع اليد عن التزام الأوّل والالتزام من جديد بأنّه متى ما تكلّم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ نعم في مقام الاستعمال لابدّ من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما بالخصوص فإنّ اللفظ غير دالّ إلاّ على إرادة أحدهما لابعينه فهذا المعنى نتيجة كالاشتراك اللفظيّ من ناحية تعدّد الموضوع له وكون استعمال اللفظ في كلّ واحد من المعنيين أوالمعاني استعمالاً حقيقيّاً ومحتاجاً إلى نصب قرينة معيّنة. نعم الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط فإنّه متعدّد في الاشتراك بالمعنى المشهور والمتنازع فيه وواحد في الاشتراك على مسلكنا. فالنتيجة أنّ الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول وعلى مسلك القوم لابأس به نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ولا مانع منه فإنّ الوضع فيه واحد ومحذور الامتناع إنّما جاء في تعدّد الوضع.(١)

وفيه أوّلاً: أنّ مفاد الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفسانيّ ليس مفيداً لحصر اللفظ في معنى واحد حتّى لايساعد الاشتراك لأنّ التعهّد والالتزام النفسانيّ كما صرّح به في الدرر هو أن يلتزم الواضع بأنّه متى أراد معنى وتعقّله وأراد إفهام الغير تكلّم بلفظ

---

(١) المحاضرات ١/٢٠٣ـ٢٠٢.

كذا.[١] ومقتضاه هو حصر المعنى في اللفظ لا العكس فتفسير التعهّد بأنّه متى ما تكلّم بلفظ مخصوص لايريد منه إلاّ تفهيم معنى خاصّ أجنبيّ عن معنى التعهّد والتباني على ما عرفت من الدرر وصرّح به نفسه في أوّل الكتاب من المحاضرات[٢] حيث قال: حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بـلفظ مخصوص بناءً على كون المراد من المخصوص في قوله: «بلفظ مخصوص» هو لفظ كذا من بين سائر الألفاظ لا اللفظ المختصّ بهذا المعنى.

وكيف كان فالتعهّد والتباني بـالمعنى الذي في الدرر لايـنافي التـعدّد لأنّ اللـفظ لايحصر في المعنى بل المعنى يكون محصوراً في اللفظ فلامانع من أن يحصر معنى آخر أوأزيد في ذلك اللفظ أيضاً فيصير اللفظ الكذائيّ مشتركاً بين المعاني المتعدّدة وإنّما المناقضة والتباين فيا إذا كان اللفظ محصوراً في معنى خاصّ وهو ليس مستفاداً من التعريف.

وثانياً: أنّه لو سلّم الحصر فهو محمول على الحصر الحقيقيّ ما لم يصدر عن الواضع تعهّد آخر بالنسبة إلى ذلك اللفظ وأمّا مع صدور التعهّد الآخر يحـمل على الحـصر الإضافيّ من دون مناقضة بينهما كما يجمع مثلاً بين قولهم ﷺ: لاصلاة إلاّ بطهور. وبين قولهم: لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب. وغير ذلك من الموارد التي ورد فيها الحصر متعدّداً وعلى فرض صحّة الجمع بينهما بالحمل على الحصر الإضافيّ فلا مجال للقول برفع اليد عن الالتزام الأوّل و لزوم الالتزام ثانياً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وثالثاً: أنّ رفع اليد عن الالتزام الأوّل خلاف الوجدان ألا تـرى أنّ الوضـع في الأعلام الشخصيّة لايكون كذلك. مثلاً إذا أراد عمروأن يسمّي ابنه باسم ابن صديقه

---

(١) الدرر /٣٥ ط الجديد.

(٢) المحاضرات ١/٤٥.

فهل هو نقض التزام صديقه ثمّ التزم بنفسه أن يكون الاسم المعهود اسماً لأحـدهما أوالتزم هو أيضاً بأن يكون اسم ابنه اسم ابن صديقه والوجدان يحكم بالثاني مـن دون حاجة إلى نـقض الالتزام السـابق وليس ذلك إلاّ لكـون الالتزام الأوّل قـابل للجمع مع الالتزامات المتأخّرة. فاتّضح ممّا ذكر أنّ الوضع في الاشتراك متعدّد ويكون الوضع في الأعلام الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ وفي أسماء الأجناس الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع العين للباصرة والجارية.

فتحصّل أنّه لاوجه لدعوى امتناع الاشتراك لما عرفت من ضعف الوجوه المذكورة وعليه فهو ممكن بل واقع كما يدلّ عليه عدم تبادر أحد المعاني في الأعلام الشخصيّة وفي مثل القرء والعين وغير ذلك. أوعدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أوأكـثر أونقل أهل الخبرة فإنّ قولهم كما يكون حجّة في وحدة المعنى كذلك يكون حجّة في تعدّد المعنى ووحدة اللفظ. ولعلّ مراد صاحب الكفاية من الاستدلال بالنقل هو ذلك لا نقل أهل اللغة. وممّا ذكر يظهر ما في تعليقة المشكينيّ‌ ﷺ حيث قال: وأمّا النقل فلا لعدم دليل على حجّيّة قول اللغويّ ما لم يحصل منه قـطع فـالأولى للـمصنّف تـرك الاستدلال به.

وكيف كان فلامجال للإنكار كما لايخفى وإنّما الكلام في وجوب الاشتراك وعـدمه فقد ذهب بعض إلى الوجوب:

دليل وجوب الاشتراك

ربما يستدلّ «للوجوب» بتناهي الألفاظ وعدم تناهي المعانى مع مسيس الحاجة إلى إبرازها في الروابط الاجتماعيّة فلابدّ من الاشتراك.

أورد عليه في الكفاية بأنّ لازم الاشتراك في المعاني الغير المتناهية هو الأوضـاع غير المتناهية وهي من الإنسان الممكن المتناهي محال ولو سلّم إمكانه بفرض الواضع

واجباً فهو غير مجد إلاّ في مقدار متناه. هذا مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّيّة وجزئيّاتها ومصاديقها وإن كانت غير متناهيّة إلاّ أنّ وضع الألفاظ بازاء كلّيّاتها يغني عن وضع لفظ بإزاء الجزئيّات مع أنّ المجاز باب واسع فافهم.

وفيه: أوّلاً كما أفاده أُستاذنا المحقّق الداماد﴿ أنّ الممتنع هو الاشتراك الاصطلاحيّ من الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ وأمّا الاشتراك في المعانيّ غير المتناهية بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلايكون ممتنعا إذ بواسطة ملاحظة الجامع الحقيقيّ أوالانتزاعيّ يمكن الوضع لخصوص الآحاد والأشخاص غير المتناهية والمفروض هو عموميّة موضوع البحث في الاشتراك بحيث يشمل الاشتراك المذكور فإنّ النوع الثاني من الاشتراك وإن كان الوضع فيه واحداً ولكن الموضوع له متعدّد بعدد الآحاد والأفراد فاللفظ الموضوع بالاشتراك المذكور يكون موضوعاً للمعاني المتعدّدة بعدد الآحاد والأفراد كاللفظ الموضوع بالاشتراك الاصطلاحيّ من دون فرق بينهما.

وثانياً: أنّ عدم التناهي المذكور في الاستدلال ليس هو عدم التناهي عقلاً بل المراد هو عدم التناهي عرفاً والوضع له حينئذٍ يكون مجدياً لاحتمال احتياج الإنسان إليه فلايصحّ نفي الحاجة إليه بقوله: ولو سلّم لم يكد يجدي إلاّ في متناه... إلخ.

وثالثاً: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الدّاماد﴿ أنّ وسعة باب المجاز لاتجدي في رفع الحاجة بعد كون العلاقات المجازيّة أوالمناسبات الطبيعيّة منحصرة ومتناهية فلا وجه لقوله: «مع أنّ المجاز باب واسع».

ورابعاً: أنّ تناهي المعاني الكلّيّة كتناهي الأعلام الشخصيّة ممنوع ولذا قال في المقالات: ولابعد في عدم التناهي في الأعلام الشخصيّة بعد جريان الديدن على عدم البناء في تفهيمها على إلقاء الكلّيّ بنحو الدالّين إذ حينئذٍ لامحيص من الاشتراك فيها. نعم إمكان إلقاء الكلّيّ وإرادة الخصوصيّة بدالّ آخر يمنع عن وجوب وقوع الاشتراك على الإطلاق مع قطع النظر عن الديدن المذكور كما أنّ في غير الأعلام الشخصيّة

أمكن دعوى عدم التناهي بالنسبة إلى المهيّات المخترعة والمركّبات الاختراعيّة الاعتباريّة أو الحقيقيّة المزجيّة الخارجيّة. نعم في البسائط الخارجيّة وإن كانت من المركّبات التحليليّة العقليّة فضلاً عن البسائط العقليّة أمكن دعوى تناهيها كتناهي الألفاظ لكنّ المفاهيم الكلّيّة غير مختصّة بالبسائط بل يشمل المركّبات والاختراعيّات وحينئذ حالها حال الأعلام الشخصيّة من لزوم الاشتراك بالنظر إلى الديدن وعدمه على الإطلاق لإمكان تفهيم كلّ مورد بالدالّين.[1]

أورد عليه (على الاستدلال للوجوب) في المحاضرات بمنع تناهي الألفاظ ولذلك ذهب إلى عدم وجوب الاشتراك مع اعترافه بعدم تناهي المعاني الكلّيّة. حيث قال: تناهي الألفاظ غير صحيح وذلك لأنّه يمكن لنا تصوير هيأت وتراكيب متعدّدة من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفة من الحروف الهجائيّة بعضها من بعض إلى عدد غير متناه فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته فلو ضمّ أوّله أورفع أو كسر فهو في كلّ حال لفظ مغاير للفظ في حالة أُخرى وكذا لو رفع آخره أوضمّ أوكسر وإذا أُضيف إليه في جميع هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائيّة صار لفظاً ومركّباً ثانياً غير الأوّل... وهكذا... فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية. مثلاً لفظ «برّ» إذا ضمّ أوّله أورفع (فتح) أوكسر فهو لفظ غير الأوّل ولو أُضيف إليه الاختلاف بالتقديم أوالتأخير أوحرفاً من الحروف صار لفظاً آخر... وهكذا. وإن شئت فقل إنّ موادّ الألفاظ وإن كانت مضبوطة ومحدودة من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفاً إلاّ أنّ الألفاظ المؤتلفة منها والهيآت الحاصلة من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهاية فإنّ اختلاف الألفاظ وتعدّدها بالهيآت والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان والحركات والسكنات يوجب تعدّدها واختلافها إلى مقدار غير متناه وهذا نظير

---

(١) مقالات الأُصول ١/ ٤٧.

الأعداد فإنّ موادّها وإن كانت آحاداً معيّنة من الواحد إلى العشرة إلاّ أنّ تركّبها منها يوجب تعدّدها إلى عدد غير متناه مع أنّه لم يزد على كلّ مرتبة من مراتبها إلاّ عدد واحد وتفاوت كلّ مرتبة من مرتبة أُخرى بذلك الواحد فإذا أُضيف إليها ذلك صارت مرتبة أُخرى... وهكذا تذهب المراتب إلى غير النهاية فالنتيجة أنّ الألفاظ غير متناهية كالمعاني والأعداد... إلى أن قال: وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الاشتراك ليس بواجب ولو سلّمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية لعدم تناهي الألفاظ أيضاً.(١)

وفيه: منع واضح بعد التزام أهل كلّ لغة بعدم التجاوز عن التراكيب الخاصّة المتعيّنة كالثنائيّ والثلاثيّ والرباعيّ والخماسيّ في اللغة العربيّة وبعد الالتزام بأُصول مقرّرة في كيفيّة انضمام الحروف بعضها مع البعض وغير ذلك من الأُمور اللازمة في المكالمات والمحاورات العرفيّة. فمقتضى مراعاة هذه الضوابط والأُصول المقرّرة هو تضييق باب الألفاظ وتناهيها وعليه فمنع تناهي الألفاظ لا وجه له. فتحصّل أنّ الاستدلال للوجوب بتناهي الألفاظ وعدم تناهي الأعلام الشخصيّة والمعاني الكلّيّة الشاملة للاختراعيّات والاعتباريّات والانتزاعيّات تامّ. كما صرّح به المحقّق العراقيّ‏ في المقالات. فحينئذٍ تمسّ الحاجة إلى الاشتراك وحيث لم يكن دأب أهل المحاورة وديدنهم على إفادة المرادات بنحو الكلّيّ مع تعدّد الدالّ والمدلول فلا بُعد في دعوى وجوب الاشتراك ولزومه بل يكفي في دعوى وجوب الاشتراك عدم تناهي الأعلام الشخصيّة وإن لم يكن المعاني الكلّيّة غير متناهية بعد عدم البناء على إفادة المرادات بتعدّد الدال والمدلول.

ثمّ إنّ منشأ الاشتراك على ما عرفت من الاستدلال للوجوب واللزوم واضح وهو

---

(١) المحاضرات ١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١.

مسيس الحاجة في إفادة المرادات إلى وضع الألفاظ المتناهية للمعاني غير المتناهية سواء كانت الأعلام الشخصيّة أوالمعاني الكلّيّة. وأمّا ما نقل عن بعض المورّخين من أنّ المنشأ لحصول الاشتراك في اللغات هو خلط اللغات بعضها ببعض فإنّ العرب مثلاً كانوا على طوائف فطائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصّاً لمعنى مخصوص وطائفة ثانية قد وضعت هذا اللفظ لمعنى آخر وطائفة ثالثة قد وضعت نفس ذلك اللفظ لمعنى ثالث... وهكذا ولمّا جعلت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة واحدة حدث الاشتراك. ففيه على تقدير صحّته وإمكانه في نفسه أنّه لايكون منشأ أصليّاً وكلّيّاً لذلك كما لايخفى.

* * * *

الخلاصة

و الحقّ أنّ الاشتراك في الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التي أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهادة عدم تبادر معنى بالخصوص من المعاني في الأعلام الشخصيّة المشتركة و في مثل «القرء» و «العين» و هكذا، لدلالة عدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر فإنّ عدم التبادر و عدم صحّة السلب ليسا إلاّ لجهة اشتراك الألفاظ المذكورة لمعان مختلفة. بل لابعد في دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهي الألفاظ و عدم تناهي الأعلام الشخصيّة و المعاني الكلّيّة الشاملة للاختراعات و الاعتباريّات و الانتزاعيّات لمسيس الحاجة إليه كما لايخفى.

* * * *

الأمر الثاني عشر: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الحقّ هو إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لضعف ما قيل أويقال في امتناعه ويقع الكلام هنا في مقامات:

المقام الأوّل:

أنّ محلّ النزاع هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أوالمعاني المستقلّة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمالين أو الاستعمالات ويكون كلّ واحد من المعنيين أوالمعاني مراداً على حياله واستقلاله وأمّا استعمال اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعيّ. أوأحدهما لابعينه كالفرد المردّد أوالجامع بينهما أوبين المعاني كالكلّيّ فكلّ ذلك خارج عن محلّ النزاع لأنّ المستعمل فيه في تلك الصور واحد وليس متعدّداً وكلّ واحد من المعنيين أوالمعاني فرد للجامع وجزء للمجموع وفرد على البدل لمفهوم أحدهما أوأحدها المردّد بين الآحاد كما لايخفى.

وأمّا ما قيل في تعريف محلّ النزاع من أنّه إذا استعمل اللفظ بحيث يكون كلّ واحد مناطاً للإثبات والنفي ومتعلّقاً للحكم ففيه كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ﵀ إشكال

لعدم الملازمة بين الاستقلال في الإرادة الاستعمالية والاستقلال في الحكم والنفي والإثبات وتوضيح ذلك أنّ مفاد لفظ العشرة مثلاً وإن كان وحدانيّاً ملحوظاً بلحاظ واحد ومراداً استعماليّاً بإرادة واحدة لكنّه معذلك ربما يكون الحكم المرتّب عليه بلحاظ كلّ واحد على نهج العموم الافراديّ كما إذا قيل: هؤلاء العشرة علماء أوواجب الإكرام. وربما يكون الحكم المرتّب عليه بلحاظ المجموع على حدّ العموم المجموعيّ كما إذا قيل: هؤلاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم... إلى أن قال: وكذلك العامّ الاستغراقيّ كالعلماء فإنّ الحكم المرتّب عليه معقول على الوجهين وكما أنّ الجمع في اللحاظ لايقتضي وحدة الحكم كذلك التفريق في اللحاظ لايستدعي تعدّد الحكم بالنسبة إلى كلّ ملحوظ كما إذا رتّب حكماً واحداً على زيد وعمرومعاً كما عرفت في العامّ الاستغراقيّ واستعمال اللفظ في المعنيين لايزيد على استعماله فيهما مرّتين. انتهى موضع الحاجة منه.[1]

* * *

المقام الثاني:

أنّه يستدلّ على الامتناع بوجوه:

فناء اللفظ في المعنى لا يمكن الاّ في معنى واحد

منها: ما ذكره في الكفاية وحاصله أنّ الاستعمال ليس من باب جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل هو من باب جعل اللفظ وجهاً للمعنى وعنواناً له فكما أنّ الوجه والعنوان فانيان في ذي الوجه والمعنون كذلك اللفظ يكون فانياً في المستعمل فيه بل

---

(١) نهاية الدراية ٨٦/١.

يكون نفس المعنى كأنّه الملق إلى المخاطب بالاستعمال باعتبار أنّ اللفظ من مراتب وجود المعنى ولذا يسري إليه قبحه وحسنه ومن المعلوم أنّ استعمال اللفظ بهذا المعنى لايمكن إلاّ في معنى واحد ضرورة أنّ لحاظ اللفظ هكذا عند إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك عند إرادة معنى آخر. وجه المنافاة هو تبعيّة لحاظ اللفظ بالنسبة إلى لحاظ المعنى وفنائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومع كون اللفظ هكذا بالنسبة إلى معنى كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال والحاصل أنّه لايكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً لمعنيين وفانياً في المعنيين أوالأزيد.

وأوضح المحقّق الإصفهانيّ﴿ وجه الاستحالة بقوله: والشاهد عليه عدم صحّة الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال فيعلم منه أنّ النظر بالذات إلى المعنى وأنّ اللفظ آلة لحاظه ولايعقل أن يكون آلة اللحاظ في حال كونه كذلك ملحوظاً بلحاظ آخر لا آلياً ولا استقلالياً لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث أنّه من قبيل اجتماع المثلين أولامتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدّد الواحد ووحدة الاثنين.(١)

فاللفظ الواحد يستحيل أن يلاحظ باللحاظين الآليّين لأنّ ذلك يؤول إلى اجتماع المثلين في شيء واحد وهو اللفظ والوجود الواحد لايتحمّل وجود المثلين كما أنّ الجمع بين اللحاظين في لحاظ اللفظ الواحد يلزم تعدّد اللفظ الواحد وهو خلف أووحدة الاثنين أعني اللحاظين وهو أيضاً خلف وجمع اللحاظين في اللفظ الواحد مع بقاء اللفظ على وحدته واللحاظين على تعدّدهما محال.

وفي هذا الوجه نظر لأنّ المراد بالفناء إمّا الفناء الحقيقيّ بحيث لايبقى إلاّ شيئيّة

---

(١) نفس المصدر ١/ ٨٨

المعنى. وفيه كما في تهذيب الأُصول وأفاد أُستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ منع واضح لأنّ اللفظ له وجود واقعيّ ومع فعليّة وجوده لامجال لدعوى فنائه وهل هو إلاّ اجتماع الوجود والعدم في اللفظ الواحد وهو محال وخلاف الوجدان لأنّ المتكلّم يتوجّه إلى اللفظ كما يتوجّه إلى المعنى وإنّما الفرق بينهما في أنّ التوجّه إلى المعنى كثيراً مّا استقلاليّ دون اللفظ فإنّ التوجّه إليه آليّ نعم ربما يتوجّه إلى الألفاظ بنحو الاستقلال أيضاً كما إذا أُريد التكلّم باللغة الفصحاء والقراءة الصحيحة كما لايخفى.

وأمّا فناء العنوان في المعنون والوجه في ذي الوجه كما لعلّه الظاهر من عبارة الكفاية فهو وإن أمكن إلاّ أنّ حقيقة الاستعمال ليس هو ذلك واعتبار اللفظ من مراتب وجود المعنى بحيث يكون همّ المستعمل هو إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب كما قيل لا دليل عليه.

بل الاستعمال هو التكلّم بما جعل دالاًّ و علامة لمعناه مع القصد ومجرّد كون النظر إلى المعنى بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لايكون قرينة على جعل اللفظ فانياً في معناه بالنحو المذكور كما أنّ سراية الحسن والقبح إلى اللفظ أيضاً لايكون شاهداً على ذلك لإمكان أن يكون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الذي حصل بالوضع بين اللفظ ومعناه كما أنّ الاستشهاد بعدم صحّة الحكم على اللفظ بما هو في حال الاستعمال على كون اللفظ فانياً في المعنى غير وجيه لأنّه ملحوظ بالأخرة وتعلّق به الإرادة ولو بنحو الارتكاز ولذا من علم لغات مختلفة وأراد إفهام المعاني بلغة خاصّة كالفارسيّة أوالعربيّة أو غيرهما اختار من بينهما ما أراد وتكلّم به فاللفظ ملحوظ ومراد عنده وإن كان النظر إلى المعنى بالأصالة غالباً. هذا مضافاً إلى كون اللفظ محكوماً بالفصاحة والصحّة في حال الاستعمال وهو ينافي الفناء كما لايخفى. ومع كون الاستعمال من باب العلامة والدلالة فلا مانع من أن يستعمل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفة و أُريد به تفهيم الأزيد من معنى واحد ولايلزم من ذلك إفناء اللفظ في معنى حتّى يقال مع

إفنائه فيه منفرداً لامجال لإفنائه في غيره من المعاني أويقال مقتضى الإفناء هو كون لحاظه تبعاً للحاظ المفنيّ فيه فـإذا اسـتعمل في المـعنيين المـفنيّين فـيهما لزم اجـتماع اللحاظين الآليّين في اللفظ الواحد بالتبع مع إمكان منع الملازمة بما في تهذيب الأُصول من أنّ المنظور من التبعيّة إن كان أنّ المتكلّم يتصوّر المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ فلايجب من تصوّر المعنيين عرْضاً انتقالان إلى اللفظ بل لاينتقل إليه إلاّ انتقالاً واحداً كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد... إلى أن قال: وإن كان المراد اجتماع اللحاظين في السماع فلانسلّم لزومه لأنّ السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى وإن كان اللفظ آلة فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه كما أنّ الناظر إلى الكتابة يدرك نقش المكتوب أوّلاً فينتقل منه إلى المعنى فحينئذٍ إذا كان اللفظ دالاً على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبداً وبالجملة لايلزم من تـبعيّه الانـتقال جـمع اللحاظين والانتقالين في اللفظ كما لايلزم اجتماعهما في المـعنى إذا سمـعنا اللـفظ مـن متكلّمين دفعة.[١] وإن لايخلو منع الملازمة مع تسلّم الإفناء عن كلام ونظر فليتأمّل.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ ولو من باب الدلالة والعلامة أيضاً لايخلو عن اللحاظ الآليّ فمع استعماله في الأكثر يستلزم اجتماع اللحاظين الآليّين في اللـفظ الواحـد لأنّ الاستعمال متقوّم بلحاظ اللفظ والمعنى لامتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما فإذا استعمل اللفظ في المعنيين لزم لحاظ اللفظ مرّتين وهكذا واجتماع اللـحاظين في اللفظ الواحد يوجب تعدّد الواحد أووحدة الاثنين وكلاهما محال.

قلت: كما في تهذيب الأُصول مايكون لازم الاستعمال هو ملحوظيّة اللفظ والمعنى وعدم كونهما مغفولاً عنهما حاله وأمّا لزوم لحاظه في كلّ استعمال لحاظاً عليحدة فلم يقم عليه دليل ولا هو لازم الاستعمال ألا ترى أنّ قوى النفس كالباصرة والسامعة

---

(١) تهذيب الأُصول ١/٩٥ـ٩٦.

آلات لها في الإدراك وقد تبصر الشيئين وتسمع الصوتين في عرض واحد ولايوجب ذلك أن يكون للآلتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالها في إدراك الشيئين.(١)

هذا مع إمكان الجواب بالنقض بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما في الدرر وأفاده أستاذنا المحقّق الداماد‍ إذ كما يصحّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ويكون اللفظ الواحد موضوعاً لجميع أفراد عنوان العامّ لامفهوم العامّ فكذلك يصحّ استعمال اللفظ الواحد في جميع الأفراد التي تكون اللفظ موضوعاً لها ولاحاجة إلى تكرار اللفظ ولا إلى تكرار اللحاظ عند الاستعمال كما لاحاجة إلى تكرار اللفظ ولا إلى لحاظه مكرّراً عند الوضع بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

لايقال: إنّ الأفراد حال الوضع لاتكون ملحوظة إلاّ بعنوان عامّ وحدانيّ ولايكون كلّ فرد من تلك الأفراد ملحوظاً بلحاظ خاصّ فلايرد النقض.

لأنّا نقول: إنّ العنوان العامّ الإجماليّ وإن كان ملحوظاً ولكنّه وسيلة للحاظ الأفراد إجمالاً وبعد لحاظ الأفراد إجمالاً وضع اللفظ لكلّ فرد من تلك الأفراد بوضع واحد ولم يوضع اللفظ للعنوان الوحدانيّ وإلاّ لما كان فرق بين الوضع العامّ والموضوع له العامّ وبين الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ و الإفناء لادليل عليه حتّى يمكن الفرق بين الوضع و الاستعمال بذلك. وعليه يظهر ما في بدائع الأفكار حيث أورد على النقض المذكور بأنّ الملحوظ فيه هو العنوان العامّ وهو كما ترى فراجع.(٢) وإن أبيت عن ذلك كلّه وذهبت إلى أنّ الاستعمال في الأزيد يستلزم تعدّد اللحاظ فيمكن الجواب عنه بما في تعليقة الإصفهانيّ من أنّ اللفظ بوجوده الخارجيّ لايقوّم اللحاظ بل المقوّم له صورة شخصيّة في أفق النفس فأيّ مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر

---

(١) نفس المصدر.

(٢) بدائع الأفكار ١/١٥١ و راجع تعليقة الإصفهانيّ ١/٩٠.

بتصوّرين في آن واحد مقدّمة لاستعمال اللفظ الصادر في معنيين لو لم يكن جهة أُخرى في البين. انتهى[١] وعليه فلايلزم من إجتماع اللحاظين اجتماع المثلين في الواحد لتعدّد التصور كما لايلزم اجتماع اللحاظين في واحد لأنّ المفروض هو تعدّد صورة شخص اللفظ الصادر فتدبّر.

التفرّد التنزيليّ لا يقتضي إلاّ التفرّد الحقيقيّ

ومنها: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في وجه الاستحالة من أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعيّ اللفظ بالذات ووجود لطبيعيّ المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل لا بالذات إذ لايعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيّتين بالذات كما هو واضح وحيث أنّ الموجود الخارجيّ بالذات واحد فلامجال لأن يقال بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر حيث لاوجود آخركي ينسب إلى آخر بالتنزيل وليس الاستعمال إلاّ إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظيّ خارجاً و قد عرفت أنّ الايجاد والوجود متّحدان بالذات وحيث أنّ الوجود واحد فكذا الايجاد وبالجملة الاستقلال في الإيجاد التنزيليّ كما هو معنى الاستعمال الذي هو محلّ الكلام يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيليّ و ليس الوجود التنزيليّ إلاّ وجود اللفظ حقيقة فالتفرّد بالوجود التنزيليّ والاختصاص به يقتضي التفرّد بالوجود الحقيقيّ وإلاّ لكان وجوداً تنزيليّاً لها (لهما ظ) معاًلا لكلّ منفرداً فتدبّر جيّداً. انتهى موضع الحاجة.[٢]

حاصله أنّ وجود المعنى وجود تنزيليّ يحصل من ناحية اعتبار الوجود الحقيقيّ

---

(١) نهاية الدراية ١/٨٩.

(٢) نفس المصدر ١/٨٨.

للفظ وجوداً تنزيليّاً له وحيث أنّ الوجود الحقيقيّ ليس إلاّ واحداً إذ لايعقل أن يكون الوجود الواحد وجوداً حقيقيّاً للماهيّتين والمعنيين بعد كون الماهيّة حدّاً للوجود وتبعاً له في الوحدة والتعدّد يكون الوجود التنزيليّ أيضاً واحداً فلامجال لأن يكون وجود اللفظ مع وحدته وجوداً لهذا المعنى خارجاً ووجوداً آخر لمعنى آخر.

ويقرب منه ما في منتهي الأُصول حيث قال: إنّ حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ وهذا لايمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ والمعنى وحيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقيّاً لأنّ اللفظ من مقولة والمعنى غالباً من مقولة أُخرى فلابدّ أن يكون اعتباريّاً و إن شئت فسمّه بالهو هويّة الاعتباريّة أوبأن اللفظ وجود تنزيليّ للمعنى ولهذا قالوا للشيء أربعة أنحاء من الوجودات وعدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يكون وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة ووجوداً آخر لماهيّة أُخرى.

لايقال: إنّ الذي لايمكن هو أن يكون وجود واحد شخصيّ وجوداً لماهيّتين بالذات لاوجوداً تنزيليّاً لهما والفرق واضح لأنّ الماهيّة بناءً على أصالة الوجود عبارة عن حدّ الوجود فهو تابع في الوحدة والتعدّد للوجود وبناءً على أصالة الماهيّة ينعكس الأمر أي الوجود تابع له في الوحدة والتعدّد. وعلى كلّ تقدير لايمكن أن يكون وجود واحد وجوداً للماهيّتين بالذات. وأمّا الوجود التنزيليّ فليس وجوداً للشيء حقيقة وإنّما هو صرف اعتبار فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجوداً لشيئين أو أكثر.

لأنّا نقول: نعم لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجوداً اعتباريّاً لعدّة أشياء مجتمعة وأمّا على سبيل الاستقلال والانفراد فلايمكن لأنّ معنى اعتبار الاتّحاد بين اللفظ و هذا المعنى هو أن يكون الاثنان واحداً وحيث أنّ وجود اللفظ وجود شخصيّ فليس هناك وجود آخر حتّى يتّحد مع ذلك المعنى الآخر. ولايقاس بمقام

الجعل لأنّه هناك يعتبر الواضع الاتّحاد بين طبيعيّ اللّـفظ والمـعاني المخـتلفة بـالنوع أوبالشخص ففي الحقيقة مرجع ذلك الجعل والاعتبار إلى أنّ كلّ وجود من وجودات هذه اللفظة متّحد مع معنى من هذه المعاني وهذا غير مقام الاستعمال حيث أنّه يوجد وجوداً واحداً من طبيعيّ اللفظ ويجعله وجوداً تنزيليّاً لهذا المعنى ويفنيه فيه ويلقي المعنى بإلقائه وليس وجود آخر في البين حتّى يلقي المعنى الآخر بإلقائه. انتهى موضع الحاجة منه.(١)

وفيه أوّلاً: أنّ الاستعمال ليس إلاّ التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أوبحسب القرائن لاإيجاد المعنى في الخارج باللفظ وعليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهو هويّة والتنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال ويحتاج إلى مؤونة زائدة ولا التفات للمتكلّم إليها ولاشاهد ولا دليل عليه وسراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ لازم أعمّ لإمكان أن يكون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بالوضع بين اللفظ والمعنى لا من جهة الهو هويّة والتنزيل بينهما فلا يكون السراية من شواهد الاعتبارات المذكورة كما لايخفى.

وثانياً: كما في تهذيب الأُصول أنّ مبنى ما ذكر ما هو عن بعض أهل الذوق من أنّ الوجود اللفظيّ من مراتب وجود الشيء وهو إن صحّ ليس معناه إلاّ كونه موضوعاً للمعنى ومرآتاً له بالمواضعة الاعتباريّة وعليه لو كان الموضوع له متعدّداً أو المستعمل فيه كذلك لايلزم منه كونه ذا وجودين أوكونه موجودين إذ المفروض أنّـه وجـود تنزيليّ واعتباريّ وهو لايوجب التكثّر في الوجـود الواقـعيّ فكـون شيء وجـوداً تنزيليّاً لشيء لايستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات والحقيقة.(٢)

---

(١) منتهى الأُصول ١/ ٧٠ـ٧١.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ٩٦.

لايقال: إنّ اعتبار الوحدة بين اللفظ و المعنى مع كون وجود اللفظ وجوداً شخصيّاً لايجامع مع اعتبار آخر بين نفس اللفظ ومعنى آخر مع عدم تصوّر وجود آخر لذلك اللفظ حتّى يتّحد مع المعنى الآخر لأنّ الاعتباريّات تابعة للتكوينيّات فكما أنّ الوجود الحقيقيّ لايمكن أن يكون وجوداً للماهيّتين كذلك الوجود التنزيليّ.

لأنّا نقول: إنّ قياس الوجود التنزيليّ بالوجود الحقيقيّ والقول بأنّ تعدّد الوجود التنزيليّ محال كما يكون تعدّد الوجود الحقيقيّ محالاً في غير محلّه. إذ امتناع صيرورة الوجود الواحد وجوداً بالذات للماهيّتين والمعنيين لايستلزم امتناع صيرورة وجود واحد بالذات وجودين تنزيليّين للمعنيين والماهيّتين ألا ترى صحّة تنزيل أحد التوائم بالأفراد الأُخر منهم و يقال أنّه كأنّه هم أي كأنّه هو و هو و هو مع أنّ أحد التوائم الذي يكون هو المشبّه ليس له إلاّ وجود واحد و لكن اعتبر له الوجودات التنزيليّة وليس ذلك إلاّ لكون الاعتبار خفيف المؤونة وبنظر المعتبر ولذا نمنع تبعيّة الاعتباريّات للتكوينيّات. ألا ترى اعتبار الإشاعة أوالفرد المردّد مع أنّه لا خارجيّة لهما إذ ليس في الخارج إلاّ المتعيّنات كما لايخفى.

قال في بدائع الأفكار في وجه امتناع صيرورة الوجود الواحد وجوداً بالذات للماهيّتين دون صيرورة وجود واحد بالذات وجودين تنزيليّين للمعنيين أنّ امتناع الأوّل ذاتيّ وهو من القضايا التي قياساتها معها لأنّ فرض الماهيّتين هو فرض الوجودين...

وأمّا الثاني أعني به تنزيل شيء منزلة شيء آخر فهو يتبع في سعته وضيقه وعمومه وخصوصه نظر المعتبر فيجوز له أن ينزّل أمراً واحداً منزلة أمرين ويترتّب عليه أثر التعدّد... إلى أن قال: وعليه فلايبقى مجال لادّعاء امتناع صيرورة الوجود

الواحد الخارجيّ وجودين تنزيليّين لمعنيين. انتهى موضع الحاجة.[١]

لزوم الجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد

ومنها: ما حكي عن المحقّق النائينيّ من أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه إلى المخاطب خارجاً ومن هنا لايرى المخاطب إلاّ المعنى فإنّه ملحوظ أوّلاً وبالذات واللفظ ملحوظ بتبعه وفان فيه وعليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلّق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه ومن الواضح أنّ النفس لاتستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد ولاريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك والمستلزم للمحال محال لامحالة.[٢]

وفيه أوّلاً: كما مرّ أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن التكلّم بالدوال على المعاني لاإيجاد المعاني بالألفاظ وإلاّ فالإيجاد أمر قصديّ ومحتاج إلى الإلتفات مع أنّه لا التفات ولا قصد للمستعملين والمتكلّمين ولوارتكازا إلى إيجاد المعاني كما لايخفى. ومجرّد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني لايلزم أن يكون الاستعمال إيجاد المعاني لحصول الغرض بتكلّم الدوالّ واستماعها بعد العلم بعلقة الوضع بين الدوالّ و المعاني.

وثانياً: أنّ منع الاستطاعة للجمع بين اللحاظين المستقلّين أواللحاظات المستقلّة في آن واحد إن أُريد به الجمع بينهما أوبينها بالالتفات التفصيليّ إلى كلّ واحد منهما أومنها فهو صحيح بالنسبة إلى النفوس العادية وأمّا إن أُريد به مطلق الجمع ولو

---

(١) بدائع الأفكار ١/١٤٨.

(٢) المحاضرات ١/٢٠٦.

بالالتفات الإجماليّ كتوسيط عنوان كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فلا ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ معنى عامّاً مرآة للخصوصيّات ويضع اللفظ بإزائها بحيث يكون كل واحد من الآحاد الخاصّة موضوعاً له وهذا العمل أمر ممكن للمستعمل بأن يلاحظ معنى عامّا مرآة للمعنيين أوالمعاني الخاصّة فيستعمل اللفظ فيها أوفيها بحيث يصير كلّ واحد مستعملاً فيه وبالجملة اللحاظ والجمع الإجماليّ أمر مقدور للنفس بما أنّها جوهر بسيط بواسطة العناوين العامّة. كما يشهد له الحكم بثبوت شيء لشيء كزيد جالس. فإنّ النفس لايحكم إلاّ مع لحاظ طرفي القضيّة في آن الحكم وإلاّ فلاقضيّة فالموضوع والمحمول ملحوظان باللحاظ الاستقلاليّ في آن واحد. وأيضاً يشهد له صدور فعلان أوأزيد في آن واحد مع أنّ كلّ فعل ملحوظ باللحاظ الاستقلاليّ فالنفس في آن واحد يلاحظ كلّ واحد منهما وإلاّ لم يصدرا عنه مع الاختيار والإرادة. فالتوجه الاستقلاليّ إلى المتعدّد لا مانع منه بل هو واقع كثيراً مّا عن كلّ أحد.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الوجوه العقليّة لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وقد عرفت عدم تماميّتها وإمكان استعمال اللفظ في الأكثر مطلقاً سواء كان بنحو الحقيقة أوالمجاز وسواء كان في المفرد وغيره من التثنية والجمع.

* * * *

المقام الثالث: في الوجوه الأدبيّة:

اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع

منها: أنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له أوالوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازاً، أمّا الحقيقة فواضح وأمّا المجاز

فلأنّه أيضاً مثل الحقيقة في أنّه لايجوز التعدّي عمّا حصل الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه ولم يثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال وعليه فالاستعمال في الأكثر غلط.

وفيه أوّلاً: أنّه لاوجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأنّ ما وضع له اللفظ هو ذوات المعاني ولامدخليّة لشيء آخر من الأوصاف ذاتيّة كانت أوغير ذاتيّة فالإنسان مثلاً موضوع للحيوان الناطق ولا مدخليّة لكلّيّته وغيرها من الأوصاف الذاتيّة وغير الذاتيّة في المعنى. ولذا قال المحقّق الإصفهانيّ‏ؒ: المتبادر من مسمّيات الألفاظ نفس معانيها حتّى أنّ أوصافها الذاتيّة غير ملحوظة بلحاظها ولامتبادرة بتبادرها. انتهى[١] وعليه فلايكون المعنى متقيّداً بالوحدة بالمعنى الاسميّ بحسب وضع الواضع، كما أنّ الوحدة بنحو القضيّة الحينيّة كوضع الواضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما عن المحقّق القميّ في القوانين فهي أيضاً لاتقتضي عدم جواز استعمال اللفظ في غير حال الانفراد مادام لم تكن الوحدة ولو بالنحو المذكور مأخوذة في الموضوع له فإذا تعدّد الوضع فلا مانع من أن يستعمل اللفظ في المعنيين بعد كون الوضع متعدّداً كما إذا وضع أوّلاً لفظ زيد لابن عليّ ثمّ وضعه بوضع آخر لابن الحسين. فاستعمال لفظ زيد في كلّ منهما استعمال اللفظ في نفس ما وضع له اللفظ. نعم لو استعمل في مجموع الزيدين بما هو مجموع استعمل في غير ما وضع له ولذا قال في الدرر: فكون الموضوع له في حال الوحدة لايقتضي إلاّ عدم كون المعنى الآخر موضوعاً له بهذا الوضع ويتبعه عدم صحّة الاستعمال فيه بملاحظة هذا الوضع ولايوجب ذلك عدم وضع آخر له ولا عدم صحّة استعماله بملاحظة ذلك الوضع الآخر.[٢]

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٩٠.

(٢) الدرر ١/ ٥٧.

وثانياً: أنّه لا دليل على مراعاة خصوصيّات عمل الواضع لأنّ اللازم هو تبعيّة الواضع في مجعولاته لافي خصوصيّات عمله. فلو كان الواضع حال الوضع قائماً لايجب القيام حال الاستعمال بعد عدم أخذه في المعنى وهكذا. ولذا قال المحقّق الإصفهانيّ: وأمّا خصوصيّات الوضع أعني عمل الواضع فغير لازمة المراعاة لوضوح أنّ متابعة كلّ جعل من كلّ جاعل إنّما هي بملاحظة مجعوله لا بملاحظة نفس جعله إذ ليس للجعل جعل آخر.(١)

لايقال: توقيفيّة الوضع توجب توقيفيّة الاستعمال.

لأنّا نقول: لاحاجة في الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعة المعنى، لابشرط الوحدة وكون المستعمل فيه أيضاً كذلك.

وأضعف من ذلك توهّم منع الواضع عن ذلك. ضرورة أنّ كلّ أحد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بإزاء ولده يجد أنّه ليس مانعا من استعمال ذلك اللفظ في غيره ومنعه بعد الوضع لوفرض لاعبرة به ما لم يرجع عن وضعه كما لايخفى.

وثالثاً: كما في بدائع الأفكار أنّه لا مانع من صحّة الاستعمال بنحو المجاز ولو على القول بالقضيّة الحينيّة في اعتبار قيد الوحدة فإنّ استعمال اللفظ في المعنى ولو على خلاف الوضع وإن كان في نفس الموضوع له لا مانع من صحّته كما في صورة استعماله في غير ما وضع له بلحاظ العلاقة فإنّ جميع ذلك ممّا يستحسنه الطبع ولايفتقر إلى ترخيص الواضع.(٢) وعليه فلامجال لدعوى عدم صحّة الاستعمال في الأزيد لاحقيقة ولا مجازاً.

فتحصّل أنّ الاستعمال في الأزيد استعمال حقيقيّ لعدم مدخليّة الوحدة في المعنى لا

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٩١.

(٢) بدائع الأفكار ١/ ١٥١.

بالمعنى الاسميّ ولا بالمعنى الحرفيّ ولو سلّم دخالة الوحدة في المعنى بنحو، فلا نسلّم عدم جواز الاستعمال بنحو المجاز بعد عدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازيّة في العلاقات المشهورة لكفاية ما يستحسنه الطبع في جواز الاستعمال.

التفصيل بين المفرد و التثنية و الجمع

منها: أنّ الاستعمال في الأكثر في المفرد مجاز بخلاف التثنية والجمع فإنّ الاستعمال في الأكثر فيهما حقيقة.

استعمال اللفظ في الأكثر في المفرد

أمّا الأوّل فلما توهّم من أخذ قيد الوحدة في الموضوع له فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء فيكون مجازاً.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الألفاظ لاتكون موضوعة إلاّ لنفس المعاني من دون ملاحظة قيد الوحدة وإلاّ فمقتضى اعتبار الوحدة في المعنى هو عدم جواز الاستعمال المجازيّ في الأكثر لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، انتهى. وعليه فيكون الاستعمال في الأكثر غلطاً.

وفيه ما ذكره أستاذنا المحقّق الداماد‌ من أنّ مراد صاحب المعالم ليس هو استعمال اللفظ في مجموع المعنيين بما هو مجموع حتّى يكون المستعمل فيه هو الأكثر المباين للأقلّ بل هو استعمال اللفظ في بعض الموضوع له بالنسبة إلى كلا المعنيين وهو ذات المعنى من دون قيد الوحدة ومن المعلوم أنّه جزء المقيّد بالوحدة فدعوى المجازيّة على تقدير دخالة الوحدة في المعنى بعلاقة الجزء والكلّ ليست بمجازفة فإنكار المجاز حينئذٍ

غير سديد ولعلّ إليه يؤول ما في تعليقة الإصفهانيّ‌ﷺ فراجع.(١)

استعمال اللفظ في الأكثر في التثنية و الجمع

وأمّا الثاني فلكون التثنية والجمع في قوّة التكرير بالعطف وحيث لايعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ فيجوز استعمالها في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّة التثنية والجمع في الأعلام مع اختلافها ومغايرتها في المعنى. وعليه فيجوز إرادة عين جارية وعين باكية حقيقة من تثنية العين لكفاية اتّحادهما في مجرّد اللفظ.

أورد عليه في الكفاية بما حاصله أنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلاّ أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر و أريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنّه أُريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً: جئني بعينين، أُريد فردان من العين الجارية لافردان من المعنيين أعني العين الجارية والعين الباكية فالتثنية والجمع لإفادة التعدّد من جنس واحد ولظهور صيغتهما في ذلك يأوّل التثنية والجمع في الأعلام بتأويل المفرد إلى المعنى الذي يكون قابلاً للتعدّد كالمسمّى بلفظ زيد في مثل زيدين.(٢)

وتبعه في الدرر حيث قال: وأمّا تجويز البعض ذلك في التثنية والجمع بملاحظة وضعها لإفادة التعدّد بخلاف المفرد فمدفوع بأنّ علامة التثنية والجمع تدلّ على تكرار ما أفاده المفرد لاعلى حقيقة أُخرى في قبال الحقيقة التي دلّ عليها المفرد كيف ولو كانت كذلك لما دلّت علامة التثنية على التعدّد لأنّ المفرد الذي دخل عليه تلك العلامة أفاد معنى واحداً والعلامة أيضاً أفادت معنى واحدا فأين التعدّد المستفاد من علامة التثنية.(٣)

---

(١) نهاية الدراية ١/٩١.

(٢) الكفاية ١/٥٦.

(٣) الدرر ١/٥٧.

وفيما ذكر مواقع للنظر: منها: ما أورده أُستاذنا المحقّق الداماد؛ من أنّ تأويل المفرد في الأعلام إلى المسمّى تعسّف ولذا عدل عنه في المعالم وقال بكفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمال التثنية والجمع حقيقة. ومنها: ما في المقالات من أنّ توهّم تأويلهما بالمسمّى وهو أيضاً من الطبائع القابلة للتكرار مدفوع باستلزامه نكارة العَلَم الشخصيّ عند تثنيته مع أنّهم يرتّبون أيضاً آثار المعرفة.(١) ومنها: ما في نهاية النهاية من أنّ مفهوم المسمّى ليس بمسمّى ولا ذي علاقة بالمسمّى فكيف يسوغ الاستعمال فيه. إنتهى(٢). توضيح ذلك أنّ الأعلام الشخصيّة موضوعة للأشخاص ومسمّاها هي الأشخاص لا مفهوم المسمّى فليس مفهوم المسمّى بمسمّى ولا علاقة بين الشخص ومفهوم المسمّى حتّى يستعمل اللفظ الموضوع للفرد المعين في المفهوم الكلّيّ الذي هو مفهوم المسمّى. وعليه فاستعمال اللفظ في المسمّى ليس بحقيقة ولامجاز بل هو غلط ولايقاس استعمال اللفظ الموضوع للشخص في لمفهوم الكلّيّ باستعمال اللفظ الموضوع للكلّيّ في فرد من أفراده كما لايخفى.

وأمّا ما ذهب إليه الفاضل الايروانيّ في توجيه التثنية والجمع في الأعلام من جواز استعمالها في اللفظ لا في المعنى كما في «ضرب فعل ماض» وبعد الاستعمال في اللفظ ثنّي أوجمع. وقد أفادت الأداة تكرّر أفراد الطبيعة المرادة من المدخول أعني بها طبيعة اللفظ. وفيما نحن فيه أيضاً يصحّ مثل ذلك فيقال عينان وعيون ويراد به فردان أوأفراد من هذا اللفظ لكنّ المراد حينئذٍ لايكون نفس اللفظ بما هو بل بما هو فان في المعنى كما في إرادة المعلوم من العلم فبالمآل يكون المراد هو المعنيان لكن بهذه المؤونة لا باستعمال اللفظ في المعنيين ابتداء كما توهّم أوفي المسمّى بالعين كما في متن الكفاية.

---

(١) المقالات ١/ ٥٠.

(٢) نهاية النهاية ١/ ٥٩.

إنتهى[١].

ففيه أنّه أيضاً لايخلو عن التعسّف وإن لم يكن منافياً لما استظهر منها من ظهورهما في إفادة التعدّد من جنس واحد. هذا مضافاً إلى أنّه مستلزم لنكارة العَلَم الشخصيّ عند تثنيته أوجمعه مع أنّهم يرتّبون عليه آثار المعرفة ولعلّه هو الوجه في تأمّل المحقّق الإصفهانيّ في هذا التوجيه على ما في تعليقته على الكفاية. أضف إليه أنّ التثنية والجمع في الأعلام على ما ذكر يكون من المجازات وكانت العلاقة فيها هي حسن الطبع وهو كما ترى لإباء العرف عن مجازيّتها لاستعمالها في معانيها من دون عناية كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في المقالات أيضاً حيث قال بعد منع تأويلها بالمسمّى: وحينئذٍ الأولى في أمثال المقام أن يقال بأنّ علامة التثنية فيها دالّة على تكرّر طبيعة مدخوله إمّا بنفسه وبمعناه وهنا بلحاظ تكرّر اللفظ في ضمن فردين الحاكي كلّ منهما عن شخص معناه... إلى أن قال: بل يجري مثل ذلك في تثنية أسماء الإشارة المتوغّلة في التعريف كهذين مثلاً بحيث لا معنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلاً. انتهى[٢] لما عرفت من أنّ استعمال اللفظ في اللفظ من المجازات ويحتاج إلى مؤونة وعناية. فاستعماله في طبيعة مدخوله بنفسه مجاز والوجدان على خلافه واللازم في التثنية هو إفادة تعدّد المعنى ولو من جنسين وعليه فاللفظ مستعمل في المعنى مطلقاً سواء كان اسم جنس أوعلم خاصّ والمصحّح للتثنية والجمع هو الاتّفاق اللفظيّ في الأعلام.

فالتحقيق أنّ التثنية موضوعة للاثنينيّة ولو من المتخالفين وهكذا الجمع وعليه ليس وحدة الجنس دخيلة في معنى التثنية والجمع ولذا يصحّ إطلاقها على المتخالفين

---

(١) نفس المصدر.

(٢) مقالات الأُصول ١/٥٠.

جنساً كالمرأة والرجل والجنّ والإنس ونحوهما من دون عناية ومؤونة فهل ترى في رجوع الضمير في قوله تعالى: قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.[1] إلى الجنّ والإنس مع أنّهما من جنسين مؤونة وعناية؟ وليس ذلك إلاّ لكون الجمع أوالتثنية لإفادة المتعدّد ولو من الأجناس المختلفة.

فتحصّل أنّ التعسّف في الوجوه المذكورة يوجب القول بكفاية الاتّحاد اللفظيّ في استعمال التثنية والجمع حقيقة كما ذهب إليه صاحب المعالم فالتثنية لإفادة الاثنينيّة والجمع لإفادة الجماعة سواء كان من جنس واحد أوأجناس مختلفة فلا وجه لدعوى ظهورهما في إفادة التعدّد من جنس واحد، نعم يرد عليه كما في الكفاية أنّه مع عدم لزوم التأويل والمجاز واستعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ و كفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمالها حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لايكون استعمالها من باب استعمال اللفظ في الأكثر لأنّ هيأة التثنية إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما فيكون استعمالها وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالاً لها في معنى واحد كما إذا استعملا و أُريد المتعدّد عن معنى واحد منهما فلا فرق بين استعمال اللفظ في التثنية والجمع وإرادة المتعدّد من معنى واحد وبين استعماله فيهما وإرادة المتعدّد من معانيه لأنّ صيغتهما في كلتا الصورتين مستعملتان في معنى واحد وهو إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما لأنّ هذا المعنى يصدق على الصورتين. فالتثنية تدلّ على الاثنينيّة سواء كانت من جنس واحد أومن جنسين والجمع تدلّ على الجماعة سواء كانت من جنس واحد أومن جنسين وعليه فصيغة التثنية والجمع لم يستعملا في الأكثر من معناهما بل مستعملان في كلتا الصورتين في معناهما. نعم لو أُريد مثلاً من

(١) الإسرى /٨٨.

«عينين»، فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين إلاّ أنّ حديث التكرار لايكاد يجدي في ذلك أصلاً فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين أولفردين بقيد الوحدة والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها أومعنيين.

هذا كلّه بناء على ما ذهب إليه صاحب المعالم من دخالة الوحدة في المعنى وأمّا مع عدم دخالتها لا في التثنية والجمع ولا في المفرد يجوز استعمال اللفظ في الأكثر في المفرد وفي التثنية والجمع على نحو الحقيقة من دون تفصيل لو ثبت الاشتراك فيها وإلاّ فيجوز استعمال اللفظ في الأكثر على نحو المجاز كما لايخفى.

وهم ودفع:

ربما يتوهّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أوسبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ويمكن الدفع بما في الكفاية من أنّه أجنبيّ عن المقام إذ لا دلالة لتلك الأخبار على أنّ إرادة البطون المذكورة من باب استعمال اللفظ فيها وإرادتها منه. فلعلّ إرادتها في أنفسها لا من اللفظ حال استعمال اللفظ في معنى واحد. وعليه فإرادة البطون وإن كان في عرض إرادة معنى اللفظ ولكن لم يستعمل اللفظ فيها حتّى يكون من المقام أولعلّ المراد من البطون لوازم معنى الواحد المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها فإرادة البطون حينئذٍ كان في طول إرادة معنى اللفظ ولايكون البطون مستعملاً فيها حتّى يكون من المقام.

وفيه: كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أنّ إرادة البطون حال الاستعمال من دون استعمال اللفظ فيها لا ارتباط لها بالقرآن و مفاهيمه ولاتعدّ بطوناً له ولمعناه بل هي معان مرادة مقارنة لإرادة معاني القرآن مع أنّ البطون المتعدّدة القرآنيّة تكون من محسّنات القرآن و امتيازاته. ولذلك قال في نهاية الأصول: لا وجه لعدّ الصور

الإدراكيّة المتحقّقة في ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ في معناه بطوناً لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها وبين هذا المعنى. إنتهى موضع الحاجة.[١]

بل يمكن منع صدق البطون باعتبار كونها من لوازم المعنى و إن كانت اللوازم المتعدّدة للمعاني من امتيازاتها و لكن صدق البطون عليها كما في نهاية الأصول بلا وجه[٢] اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ خفاء بعض اللوازم كخفاء بعض المصاديق يصحّح صدق البطون عليها. قال في نهاية الدراية: وربما يمكن إصلاح تعدّد البطون بتعدّد المحقّقات والمصاديق لمعنى واحد مثلاً الطريق والميزان لهما معنى معروف وهما ما يسلك فيه ويوزن به ومحقّقاتهما كثيرة منها الطريق الخارجيّ وما له كفّتان ومنها الإمامعليه السلام حيث أنّه السبيل الأعظم والصراط الأقوم الذي لايضلّ سالكه وإرادة المصاديق المتعدّدة في كلّ مورد بحسبه لاتنافي الاستعمال في معنى واحد يجمع شتاتها ويحوي متفرّقاتها.[٣]

وإليه يؤول ما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد قدس سره من أنّه يمكن أن يكون المراد من البطون أنّ للمعاني والمداليل الكلّيّة القرآنيّة مصاديق خفيّة مستورة عن الأذهان قد أُطلقت عليها الألفاظ القرانيّة كما أُطلقت على مصاديقها الظاهريّة مع أنّ الاستعمال ليس إلاّ في مفهوم واحد كلّيّ. الا ترى أنّ العقد والعهد أُطلق على المعاهدة والميثاق الذي وقعت بين الأرواح وبينه تعالى في عالم الذرّ وأنّ الطعام أُطلق على العلم في مثل قوله تعالى: فلينظر الإنسان إلى طعامه أو أُطلق الميزان على ولاية مولانا أميرالمؤمنينعليه السلام بعد كونها معياراً لمراتب الايمان وهكذا. فكلّ مصداق خفيّ بطن من بطونه التي لايعلمها إلاّ الراسخون في العلم وبعبارة أُخرى كما في نهاية الأصول أنّ

---

(١) نهاية الأُصول ١/٥٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نهاية الدراية ١/٩٤.

البطون عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم فإنّ أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لايخطر ببال المتوسّطين فضلاً عن العوامّ وأرباب النفوس الناقصة. فالبطون السبعة أوالسبعون إشارة إلى أُصول المراتب الكماليّة لنفوس البشر التي باختلافها تختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنيّة فافهم.(١)

وأضف إلى ذلك احتمال أن يكون البطون هي المعاني التي أرادها اللّه تعالى من تركيب خاصّ من الحروف المهموسة أوتركيب خاصّ من الحروف الأبجد التي لايعلمها إلاّ الراسخون في العلم لا من استعمال الألفاظ المستعملة في معانيها الظاهريّة وعليه فيتعدّد الدالّ والمدلول كما لايخفى وكيف كان فأمر البطون على كلّ تقدير خارج وأجنبيّ عن استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد.

* * * *

المقام الرابع: في ثمرة البحث:

إذا عرفت ذلك كلّه وظهر لك إمكان استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد وأحرزت أنّ المتكلّم في مقام البيان و أطلق لفظ المشترك وجب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يأت في الكلام ما يعيّن بعض المعاني.

قال في نهاية الأُصول: ثمّ اعلم أنّه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عقلاً ووضعاً وجب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في البين ما يعيّن بعضها وذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقة والمفروض عدم وجود قرينة معيّنة فلا محالة يكون المراد

---

(١) نهاية الأُصول ١/٥٦.

هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص.(١)

يشكل ذلك بما أفاده أُستاذنا المحقّق الداماد‌ بأنّ ارتكاز العرف على عدم حمل لفظ المشترك على جميع معانيه فيما إذا لم يقم قرينة على إرادة جميعها إذ لابناء للعقلاء على ذلك وإنّما البناء فيما إذا دارالأمر بين الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ فإنّهم بنوا على الاستعمال الحقيقيّ، إنتهى.

و يمكن الجواب عنه بأنّ دعوى ثبوت البناء على العموم والإطلاق فيما إذا كان المتكلّم في مقام البيان و أطلق لفظاً تكفي في صحّة دعوى وجود البناء على إرادة العموم و جمع المعاني في المقام ولاحاجة إلى إحراز البناء منهم على خصوص المورد فتأمّل. فإذا أحرز أنّ المتكلّم في مقام البيان لا الإجمال واطلق لفظاً مشتركاً يصحّ إرادة الجميع منه بنحو استعمال اللفظ في لأكثر من معنى واحد و حيث لم يذكر معه قرينة تفيد تعيين بعض المعاني فهو يفيد العموم كسائر الألفاظ العامّة بالذات أوبالعرض كوقوعها في النفي كالنكرة. وعليه فإذا قال المولى لعبده: أحسن زيداً وكان في مقام البيان لا الإجمال ولم يقم قرينة على اختصاص الاسم المذكور بشخص خاصّ أفاد عموم لفظ زيد المفروض كونه مشتركاً بين عدّة فيجب على العبد إحسان جميع الأفراد الّذين يسمّون بزيد ولاعذر له في ترك إحسان بعضهم كمالايخفى.

وأيضاً يمكن الاستغناء باستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عن التقدير أوبعض المجازات. ألا ترى أنّ السجود في قوله تعالى: ولله يسجد من في السموات ومن في الأرض... إلى قوله: وكثير من الناس. أسند إلى الإنسان وغيره من

(١) نفس المصدر ١/٥٥ ـ ٥٦.

المذكورات. فإن أُريد بالسجود: الخضوع المطلق ولو بنحو الخضوع التكوينيّ فلايستقيم مع قوله: وكثير من الناس، فإنّ مطلق الخضوع لايختصّ بالكثير بل جميع أفراد الناس وسائر الموجودات يكونون خاضعين بالخضوع التكوينيّ. فالخضوع مختلف باختلاف الموارد، تكوينيّ باعتبار غير ذوي الشعور وتشريعيّ خاصّ باعتبار ذوي الشعور ولذا اضطرّوا إلى تقدير: يسجد، عند قوله: وكثير من الناس، مع أنّه لاحاجة إلى التقدير بعد جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد فالسجود استعمل في المعنيين بدليل إسناده إلى الشجر والدوابّ وإسناده إلى كثير من الناس. وهكذا «الصلاة» في قوله تعالى: إنّ اللّه وملائكته يصلّون على النبيّ يا أيّها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً، أُسندت إلى اللّه بمعنى الرحمة وإلى غيره بمعنى طلب الرحمة وهي مشتركة بينهما. ولايصحّ إسنادها إلى اللّه تعالى بمعنى الثاني كما لايصحّ إسنادها إلى غيره بمعنى الأوّل ولذا اضطرّوا إلى تقدير: «يصلّي» بعد قوله: «إنّ اللّه» مع أنّه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال لفظ المشترك في الأكثر من معنى واحد فاسناده إلى اللّه تعالى وإلى غيره تعالى دليل إرادتهما واستعماله فيهما.

خلافاً لما في الفصول من الالتزام بتقدير الفعل في الآيتين مع أنّ التقدير خلاف الأصل ودعوى شهادة الاستقراء على عدم الاستعمال في الأزيد وكون إرادة الأكثر خلاف المتفاهم العرفيّ كما في المحاضرات[1] ممنوعة إذ المتفاهم المذكور في غير لفظ المشترك وأمّا فيه فهو أوّل الكلام وعليه فدعوى ظهور لفظ المشترك في الأكثر من معنى واحد إذا كان المتكلّم في مقام البيان و أطلق ولم يأت بالقرينة المعيّنة ليست بمجازفة.

* * * *

---

(١) المحاضرات ١/٢٠٩.

الخلاصة:

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعاني المستقلّة بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزلة الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مراداً على حياله و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعيّ أو أحدهما لابعينه كالفرد المردّد أو الجامع بينهما أو بين المعاني كالكلّيّ لأنّ المستعمل فيه في أمثال هذه الموارد ليس متعدّداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثاني: في وجوه الامتناع و هي على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليّة منها: أنّه لايكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً و فانياً في المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آلة و وجهاً لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آلة لحاظ لمعنى آخر و إلاّ لزم اجتماع المثلين في شيء واحد.

وفيه: أنّ الاستعمال من باب العلامة و الدلالة لا الفناء و عليه فلا مانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعاني المختلفة علامة لأزيد من معنى واحد في عرض واحد من دون حاجة إلى تكرار اللفظ أو لحاظه في كلّ استعمال لحاظاً عليحدة و حديث فناء اللفظ في معناه لاواقعيّة له و مجرّد كون النظر إلى المعاني بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لايكون قرينة على جعل اللفظ فانياً في معناه كما أنّ سراية الحسن و القبح من المعاني إلى الألفاظ لايكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ و المعنى بالوضع بل اختيار لغة من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافي دعوى الفناء كما لايخفى.

و منها: أنّ حقيقة الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لايمكن إلاّ بأن يكون اتّحاد بين اللفظ والمعنى و حيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقيّاً لأنّ اللفظ من مقولة و المعنى غالباً من مقولة أُخرى فلابدّ أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهو هويّة الاعتباريّة أو الوجود التنزيليّ للمعنى و لهذا قالوا للشيء أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظيّ فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعيّ اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة و وجوداً آخر لماهيّة أُخرى.

و فيه أولاً أنّ الاستعمال ليس إلاّ التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لاإيجاد المعنى في الخارج باللفظ و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقة الاستعمال و يحتاج إلى مؤونة زائدة و لاالتفات للمتكلّم إليه و لاشاهد و لادليل عليه.

و ثانياً أنّ الوجود التنزيليّ ليس إلاّ بالاعتبار لابالذات و الحقيقة و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآتاً لتلك المعاني بالمواضعة الاعتباريّة لايستلزم كون شيء واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الاعتباريّ لايوجب التكثّر في الوجود الواقعيّ بل هو يحتاج إلى تكثّر الاعتبار و هو خفيف المؤونة إذ الاعتبار في تكثّره وسعته و ضيقه و عمومه و خصوصه تابع لنظر المعتبر فيجوز له أن ينزّل أمراً واحداً منزلة أمرين أو أُمور و يترتّب عليه آثار المتعدّد فلاتغفل.

و منها: أنّ حقيقة الاستعمال ليست إلاّ عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لايرى المخاطب إلاّ المعنى فإنّه الملحوظ أوّلاً و بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه.

و لازم ذلك أنّ استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلّق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه

و النفس لاتستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لامحالة.

و فيه أوّلاً ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرّد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعاني لايستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعاني لحصول الغرض بتكلّم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلقة الوضع بين الدوالّ و المعاني.

و ثانياً: أنّا نمنع عدم استطاعة النفس للجمع بين اللحاظين المستقلّين أو اللحاظات المستقلّة في آن واحد ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ عنواناً عامّاً مرآة للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فكما أنّ هذا الأمر ممكن في حقّ الواضع فكذلك يكون في حقّ المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عامّاً مرآة للمعاني المتعدّدة فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كلّ واحد منها مستعملاً فيه.

و ثانيها: الوجوه الأدبيّة: منها: أنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقة و لا مجازاً أمّا الحقيقة فواضح و أمّا المجاز فلأنّه مثل الحقيقة في أنّه لايجوز التعدي عما حصلت الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنّه لم تثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال.

و فيه أوّلاً: أنّه لاوجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأنّ الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعاني من دون تقييدها بالوحدة و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا يقتضي عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحالة المذكورة مأخوذة فيها إذغايتة أنّ المعنى الأخر لايكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع و لايستلزم أن لايكون اللفظ موضوعاً بوضع آخر له.

هذا مضافاً إلى أنّه لادليل على لزوم مراعاة خصوصيّات عمل الواضع لأنّ اللازم هو تبعيّة الواضع في مجعولاته لافي خصوصيّات عمله.

و ثانياً أنّ الاستعمال بنحو المجاز لايتوقّف على الترخيص لعدم انحصار مجوّزات الاستعمالات الجاريّة في العلاقات المشهورة بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

و منها: أنّ الاستعمال في المفرد مجاز دون التثنية و الجمع لأنّ المفرد أُخذفيه قيد الوحدة فاستعماله في الأكثر يوجب إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التثنية والجمع فإنّهما في قوّة التكرير بالعطف و حيث لايعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كمايشهد له صحّة التثنية و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

و فيه أوّلاً ما عرفت من منع اعتبار الوحدة في الموضوع له لا في المفرد و لافي التثنية و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لايوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لايكون كذلك في التثنية و الجمع.

و ثانياً أنّ التثنية و إن كانت لإفادة الاثنينيّة و الجمع لإفادة الجماعة مطلقاً سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفة ولكن إرادة المعاني المتغايرة منها لايوجب استعمالها في الأكثر أصلاً لأنّ هيأة التثنية و الجمع إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فيكون استعمالها و إرادة المتعدّد من معانيها استعمالاً لها في معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعملا و أُريد المتعدّد من معنى واحد منها و ليس ذلك إلاّ لكون التثنية و الجمع لإفادة المتعدّد ولو من الأجناس المختلفة و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ في التثنية و الجمع و إرادة المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إرادة المتعدّد من معانيها المختلفة لأنّ صيغة الجمع و التثنية مستعملتان في كلتي الصورتين في معنى واحد و هو إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق في الصورتين و عليه فلو أُريد من العينين فرد من الجارية و فرد من الباكية لم يستعمل لفظ العينين

في الأزيد من معنى التثنية كما إذا أُريد من العينين فردان من الجارية نعم لو أُريد من لفظ العينين فردان من الجارية و فردان من الباكية كان من استعمال العينين في الأزيد من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقيقة بعد ما عرفت من عدم دخالة قيد الوحدة لافي المفرد و لافي التثنية والجمع و إلاّ فهو استعمال مجازيّ كما لايخفى.

فتحصّل أنّه لامانع عقلاً و نقلاً عن جواز الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما يتوهمّ أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و يمكن دفعه بأنّ إرادة البطون ليس من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه لاحتمال أن يكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهة خفائها و عليه فاللفظ حتّى يوجب استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون أنّ للمعاني و المداليل الكلّيّة القرآنيّة مصاديق خفيّة مستورة عن الأذهان قد أُطلقت عليها الألفاظ القرآنيّة كما أُطلقت على مصاديقها الظاهريّة و عليه فاللفظ لايستعمل إلاّ في مفهوم واحد كلّيّ أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون هو الإشارات التي استفيدت من الحروف المقطّعة أو حروف الأبجد أو التركيبات الخاصّة من الحروف كالمهموسة و غيرها.

المقام الثالث في ثمرة البحث: و لايخفى عليك أنّ بعد فرض إمكان استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد فإن أحرز أنّ متكلّماً في مقام البيان لجميع المعاني التي يكون اللفظ مشتركاً فيها وجب حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زيداً، و نعلم أنّه أراد إحسان كلّ زيد من أصدقائه وجب حمل زيد الذي كان مشتركاً بين عدّة من أصدقائه على إرادة جميع معانيه و استعماله في الأزيد من معنى واحد و هذا الإحراز هل يحصل بمجرّد إطلاق الكلام و

عدم ما يعيّن بعض المعاني أم لايحصل، ذهب بعض إلى الأوّل بدعوى أنّ هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقة و المفروض عدم وجود قرينة معيّنة فلامحالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص و يشكل ذلك بأنّ ارتكاز العقلاء على الخلاف عند عدم قيام قرينة فإنّهم لايحملون اللفظ المشترك على جميع معاينة اللّهمّ إلاّ أن يقال: أنّ الارتكاز المذكور في غير اللفظ المشترك فإنّهم لايحملون اللفظ الموضوع لمعنى على أزيد من معناه و عليه فقيام البناء على إرادة البعض يكفي في المقام أيضاً فتأمّل. و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معاينه فثمرة البحث واضحة و إلاّ فلاثمرة عد ما يمكن أن يقال بأنّ جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف في مثل قوله تعالى: «و للّه يسجد من في السموات و من في الأرض... إلى قوله: وكثير من الناس... الآية» فإنّ قوله: «وكثير من الناس» شاهد على أنّ المراد من السجود المسندإليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكوينيّ و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكوينيّ باعتبار غير ذوي الشعور و تشريعيّ خاصّ باعتبار ذوي الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود في الأزيد من معنى واحد اضطرّ إلى تقدير يسجد عنه قوله: «و كثير من الناس» مع أنّه لاحاجة إليه بعد جوازاستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد.

❁ ❁ ❁ ❁

الأمر الثالث عشر: البحث في المشتقّ

والبحث في المشتق يقع في مقامات:

المقام الأوّل:

في تحرير محلّ النزاع و لايخفى عليك أنّ الأصوليّين اتّفقوا على أنّ إطلاق لفظ المشتقّ فعلاً على من يتلبّس بالمبدأ في الاستقبال مجاز بعناية الأول و المشارفة كإطلاق المجتهد على من يكون قريب الاجتهاد.

واتّفقوا أيضاً على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقة على المتلبّس بالمبدأ في الحال كصدق المجتهد على من يكون بالفعل مجتهداً.

وأجمعوا أيضاً على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقة على من كان متلبّساً في الأمس باعتبار تلبّسه في الأمس أو على من يتلبّس في الغد باعتبار تلبّسه في الغد. كقولهم: كان زيد ضارباً أمس، أو سيكون غداً ضارباً، إذا كان متلبّساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل و متلبّساً به في الغد في المثال الثاني.

و لكن اختلفوا في أنّ المشتق حقيقة في خصوص من تلبّس بالمبدأ أو فيما يعمّه و من انقضى عنه المبدأ. فمن ذهب إلى الأوّل جعل إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ

مجازاً. و من ذهب إلى التعميم جعل إطلاقه عليه حقيقة كإطلاقه على المتلبّس بالمبدأ في الحال (حال تلبّسه به). فاتّضح أنّ محلّ النزاع هو إطلاق المشتقّ بعنوان الحقيقة على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ فلاتغفل.

* * * *

المقام الثاني:

إنّ الظاهر أنّ المسألة لغويّة لا عقليّة كما يشهد له أنّ النزاع في تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه لا في إمكان الإطلاق و عدمه بعد التسالم في حدود المعنى و المفهوم. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّة السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقة و المجاز يشهد على أنّ البحث لغويّ و إلاّ فلا مجال لمثل ذلك كما لايخفى.

على أنّ ذكر عنوان الحقيقة و المجاز في عنوان النزاع في كلمات القوم من قديم الزمان إلى يومنا هذا دليل أيضاً على أنّ البحث لغويّ لأنّ الحقيقة و المجاز من شؤون الاستعمال و لاربط لهما بإمكان صدق المفهوم المتسالم فيه عقلاً و عدمه.

و يؤيّد ذلك أيضاً ظاهر بعض الاستدلالات؛ منها: ما استدلّ به العلاّمة‌ في التهذيب للأعمّ بأنّ معنى الضارب؛ من حصل منه الضرب فيعمّ من انقضى عنه المبدأ على ما حكى عنه المحقّق الإصفهانيّ في تعليقته على الكفاية.[1] فإنّ الظاهر منه أنّ الدليل على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ هو نفس المعنى الموضوع له إذ عنوان من حصل منه الضرب عنوان يصدق على من انقضى عنه المبدأ كما يصدق على من تلبّس بالمبدأ.

---

(١) نهاية الدراية ١/٩٥.

هذا كلّه مع ما في تعليقة الإصفهانيّ أيضاً و حاصله: أنّه لولا الاختلاف في المفهوم و المعنى فما وجه هذا الخلاف العظيم في هذه السنين المتمادية؟ و ذلك لوضوح أنّ العقل يحكم بعدم صحّة إطلاق المشتقّ على مازال عنه المبدأ بعد تلبّسه به فإنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً و بقاءً و المنشأ مفقود بعد الانقضاء و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّة كما يحكم العقل بعدم صحّة إطلاق الماء على الهواء بعد ما كان ماء و زالت عنه صورة المائيّة فانقلبت هواء.

و توهّم الفرق بين الجوامد و المشتقّات بأنّ الحمل في الجوامد متواط و هو هو بخلاف المشتقّات فإنّ الحمل فيها حمل ذي هو فلا يصحّ أن يقال للهواء أنّه ماء و لكن يمكن أن يكتفى في المشتقّ بمجرّد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على ما انقضى عنه المبدأ بمجرّد حدوث المبدأ و خروجه عن العدم إلى الوجود فإنّ صاحب المبدأ يصدق بذلك.

فاسد حيث أنّ حمل المشتقّ أيضاً متواط لصحّة حمله على شيء من دون واسطة لفظة ذي، نعم نفس الأعراض كالسواد و البياض لاتصلح للحمل إلاّ بواسطة ذى أو الاشتقاق فيقال: الجسم ذو سواد. أو يقال: الجسم أسود. و لذا صرّح العلاّمة الطوسيّ بأنّ حمل أبيض على الجسم كما يقال: الجسم أبيض هو حمل مواطاة. فانقدح أنّ حمل الأوصاف المشتقّة حمل هو هو و المواطاة لا حمل ذي هو و عليه فالتفرقة بين الجوامد و الأوصاف المشتقّة في سنخ الحمل لا وجه لها فكما أنّ في الجوامد لايصحّ الحمل عقلاً كذلك في الأوصاف المشتقّة.(١)

و بالجملة فلو كان البحث عقليّاً لكان الأمر واضحاً إذ مع زوال المبدأ فلا مجال للنزاع في الصدق عقلاً. فلايناسب الخلاف الممتدّ بين الأعلام. لأنّ الميزان في صدق

---

(١) نهاية الدراية ١/٩٥-٩٦.

المفهوم المتسالم فيه و عدمه هو وجود حيثيّة الصدق و اشتماله على المبدأ و عدمه فمع و جوده يصدق و مع عدمه لايصدق بالضرورة و لذلك قال في تهذيب الأصول أيضاً في صورة كون المسألة عقليّة: و لكنّك خبير بأنّ البحث حينئذٍ يندرج في عداد الحقائق و من الواضح أنّه لا معنى للنزاع في أنّ الفاقد للمبدأ بعد ما كان و اجدأله هل يقع مصداقاً له بالفعل بحسب متن الأمر أولا و سخافته غير مخفيّة إذ ميزان الصدق و عدمه دائر مدار اشتماله على المبدأ و عدمه و لايعقل صدقه على الفاقد حقيقة حتّى يختاره القائل بالأعمّ و هذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظيّاً لأنّ الواضع له الخيار في تعيين حدود الموضوع له فله وضع اللفظ للمتلبّس أو للأعمّ منه كما أنّه بالخيار في تعيين الألفاظ.(١)

بل لو كان البحث لغويّاً لأمكن جريان النزاع في العناوين غير الاشتقاقيّة أيضاً إذ التسمية لاتدور مدار هويّة الشيء فلا مانع من دعوى وضع الانسان مثلاً للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع هذا بخلاف ما إذاكان المسألة عقليّة فإنّ فعليّة الشيء بصورته لا بمادّته فإذا زالت الصورة زالت فعليّة الشيء و مع زوالها لا مجال لبقاء الشّيء كالإنسان كما لايخفى.

* * * *

المقام الثالث:

إنّ البحث في المقام ليس في مبادىء المشتقّات و موادّها بل في معاني هيئاتها الطارئة على مواردها و لذا قال الميرزا الشيرازيّ ؒ على المحكيّ عنه في تقريراته المقصود بالبحث في المقام ليس تحقيق معاني مبادئ المشتقّات و موادّها فإنّ الكافل

(١) تهذيب الأصول ٩٨/١.

له إنّما هو كتب اللغة و لا معرفة كيفيّة اشتقاقها فإنّ المرجع فيها إنّما هو التصريف بل الغرض إنّما هو معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معاني هيئاتها الكلّيّة الطارئة على مواردها الجزئيّة الموضوعة لمعانيها بالأوضاع الشخصيّة(١) و هذا المعنى و إن كان أيضاً بحثاً لغويّاً و وضعيّاً كما عرفت ولكن حيث لم يبحث عنه بحثاً مستوفياً في اللغة بحث في علم الأُصول فلاتغفل.

* * * *

المقام الرابع:

إنّ المشتقّات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذات لا مطلق المشتقّات. و تفصيل الكلام فيه: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين: أحدهما: ما يسمّى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادّته و هيئته وضع واحد ثمّ إنّ الجامد على نوعين: الأوّل مايكون موضوعاً لمعنى منتزع عن حاقّ الذات كالإنسان و الحيوان و الشجر و التراب و غير ذلك. و الثاني: مايكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان الزوج و الرقّ و الحرّ و نظائرها. و ثانيهما: هو ما يسمّى بالمشتقّ و هو ما كان لكلّ واحدة من مادّته و هيئته وضع خاصّ مستقلّ كالضارب. فإنّ هيئة الفاعل موضوعة لمن صدر عنه الفعل و مادّته وضعت لحدث الضرب.

ثمّ إنّ المشتقّ على قسمين: الأوّل مايكون محمولاً و جارياً على الذات و حاكياً عنه بملاحظة اتّصاف الذات بمبدأ اشتقاقه الذي كان خارجاً عن ذاته ولو كان المبدأ من الأُمور الاعتباريّة كالملكيّة و بملاحظة اتّحاد الذات معه بنحو من الاتّحاد كان بنحو الحلول كالأبيض أو الانتزاع كالمالك أو الصدور كالضارب من الأسماء الفاعلين و

---

(١) تقريرات الميرزا: ١/ ٢٥٠

المفعولين و الصفات المشبهات و غيرها. و الثاني: ما لايكون حاكياً عن الذات و لايجرى و لايصدق عليها خارجاً و ذلك كالأفعال و المصادر سواء كانت مجرّدة أو مزيدة بناء على ما هو الظاهر من أنّ المصادر المجرّدة أيضاً من المشتقّات كما سيأتي إن شاءاللّه الإشارة إليه. و هذان القسمان من المشتقّات المصطلحة و أمّا النوع الثاني من الجوامد فهو و إن كان منتزعاً عن أمر خارج عن مقام الذات و جارياً على الذات كعنوان الزوج و لكنّه ليس من المشتقّات المصطلحة لعدم تعدّد وضع هيئته و مادّته إلاّ أنّ عنوان المشتقّ في المقام يشمل ذلك أيضاً كما صرّح به في الكفاية حيث قال: لايبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض (من الأعراض المتأصّلة مثل السواد و البياض و غيرهما التي لها حظّ الوجود ولو في ضمن المعروض) أو عرضيّ (كالفوقيّة و التحتيّة و الزوجيّة و نحوهما من الأمور الانتزاعيّة و الاعتباريّة التي لاحظّ لها من الوجود إلاّ لمنشأ انتزاعها ومصحّحها) ولوكان جامداً كالزوج والزوجة والرقّ والحرّ.(١)

و لعلّ السرّ في ذلك أنّ هذه الجوامد جارية على الذوات و حاكية عنها أيضاً كالمشتقّات الجارية على الذوات فللبحث عن كونها موضوعة للذات المتلبّس أو الأعمّ مجال كما لايخفى. بخلاف النوع الأوّل من الجوامد فإنّ اللفظ فيها موضوع لنفس العناوين الكلّيّة فقطّ لا للذوات المتلبّس بالعناوين الجامدة كالإنسان و التراب.

ثمّ إنّ المشتقّات المصطلحة لاتكون جميعها محلّ البحث بل المبحوث عنه هو مايكون جارياً على الذات و حاكياً عنه و لذا حكموا بخروج الأفعال و المصادر عن حريم النزاع معلّلاً بأنّها غير جارية و حاكية عن الذوات ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرّد في الدلالة على ما يتّصف به الذوات و يقوم بها من دون دلالة عن

---

(١) الكفاية ١/٥٩.

الذوات. إذ المصادر تدلّ على الأحداث و لاتدلّ على الذوات بل هي مغايرة مع الذوات خارجاً و عيناً. و لذا لايقال: زيد إكرام، فيا إذا كان زيد متّصفاً بمبدأ الإكرام. بل يقال: زيد كريم. و هكذا في المصادر المجرّدة، لايقال: زيد علم، فيا إذا كان زيد متّصفاً بمبدأ العلم. كما أنّ الأفعال بجميع أنواعها لايجري فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات بل إنّما تدلّ على قيام المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلاف المبادئ فإنّ الأفعال إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقيقيّة الانقضائيّة تكون مفاد هيئة الفعل الماضي و إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقيقيّة التلبّسيّة بين الحدث المتصوّر مستقلاً مع الذات أعمّ من الفعليّ و غيره ممّا لم يتحقّق بعد تكون مفاد هيئة المضارع و إذا لوحظت منتسبة إلى الذات بالنسبة الطلبيّة أي طلب إصدار المادّة و إيجادها عن الذات تكون مفاد هيئة الأمر ففي كلّ هذه الموارد من الأفعال ليست الأفعال محمولة على الذات و حاكية عنها بل لوحظت مستقلّة عن الذات و لذا تكون خارجة عن حريم النزاع كما لايخفى.

لايقال: إنّ الأفعال أيضاً تكون جارية على الذات. ألا ترى أنّ في قولنا زيد أحرق الخشب أو يحرقه كان الإحراق جارياً على الذات ولافرق بين الأفعال واسم الفاعل.

لأنّا نقول: إنّ الحكم في مثل: زيد أحرق الخشب أو يحرقه هو الإذعان بصدور الإحراق منه في الزمان الماضي أو في المستقبل و لا حكم باتّحاد الذات مع الإحراق. هذا بخلاف مثل: زيد محرق الخشب فإنّ الحكم فيه هو الإذعان باتّحاد زيد مع المحرق في الوجود.

قال في منتهى الأصول: الفرق هو أنّ تلك النسبة الكذائيّة فى الفعل المضارع تلاحظ بين المتمايزين و فى الأسماء بين المتّحدين و لذلك لايحمل الفعل المضارع على الذوات بخلاف الأسماء المشتقّة.

❊ ❊ ❊ ❊

المقام الخامس:

في تعميم محلّ النزاع بالنسبة إلى جميع المشتقّات الجارية على الذات و الحاكية عنها:

إذ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة و صيغ المبالغة و اسم الآلة و اسم المكان و اسم الزمان داخلة في البحث كما صرّح به في الكفاية بل زاد عليها في تقريرات الميرزا الشيرازيّ بعد استثناء اسم الزمان المشتقّات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمّار و عطّار و حائض بناء على كونه مشتقّاً من الحيض بمعنى الدم لابمعنى السيلان و إلاّ لدخل في اسم الفاعل المشتقّ من الأحداث و استدلّ لذلك بعموم اقتضاء أدلّة الأصحاب و العنوانات، لأنّ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفة بها حقيقة إن وضعت للأعمّ من المتلبّس و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبّس بها (راجع تقريرات الميرزا الشيرازيّ[1]).

و أمّا ذكر بعض هذه المشتقّات في كلمات بعض الأصحاب دون بعض فلايدلّ على اختصاص البحث به لأنّ ذكره من باب المثال.

و استشكل أُستاذنا الداماد في اسم الآلة بدعوى أنّها حقيقة فيما أُعدّ للآليّة و استعداد الآلة شيء ثبت لكلّ آلة من أوّل وجوده إلى أن يذوب و يعدم هيئتها فلامجال للبحث فيه عن كون إطلاقه عند انقضاء الاستعداد حقيقة أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لايبقى ذات الآلة فإنّ الذات يزول بزوال الاستعداد فلايدخل في محلّ النزاع.

و يمكن الجواب عنه بأنّا لا نسلّم زوال الذات بزوال الاستعداد بل يمكن أن تكون

---

(١) التقريرات/ ٢٥٠.

باقية كما إذا كسر بعض أسنان المفتاح فإنّه مع كسر أسنانه زال عنه الاستعداد للفتح و لم تزل ذات المفتاح.

و استشكل الأُستاذ المحقّق الداماد﴿ أيضاً في صيغ المبالغة بدعوى أنّها موضوعة لمن صدر عنه المبدأ كثيراً أو كثر اتّصافه بالمبدأ كما فسّرها صاحب الفصول إذ لايمكن صدقها على من تلبّس بالمادّة الكثيرة في حال واحد لأنّ الأحداث أمور تدريجيّة الوجود و لايمكن اجتماعها في آنٍ واحد بل الموجود في حال إطلاق اللفظ ليس إلاّ حدثاً واحداً فالجلاّد مثلاً لايمكن صدقه بالفعل على من تلبّس بالقتل الكثير إذ القتل تدريجيّ الوجود فلايجتمع مع قتل آخر في آنٍ واحد. و عليه فلابدّ من أن يكون لفظ المبالغة موضوعاً لمن صدر عنه المبدأ كثيراً و هذا المعنى لايستلزم التلبّس الفعليّ بالقتل الكثير و من المعلوم أنّ الاتّصاف بكثرة صدور المبدأ عنه أمر ثابت فلا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال في كون إطلاق اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً.

و فيه: أوّلاً: أنّ صدور الفعل الكثير في آن واحد ممكن كما إذا قتل جماعة بإدخال السمّ في غذائهم أو بإعمال الأسباب الحديثة التي تقتل الناس أفواجاً.

و ثانياً: أنّا نمنع عدم الزوال لأنّ دوام الاتّصاف بكثرة المبدأ داخل في معنى صيغة المبالغة فالجلاّد مثلاً هو الذي كثر عنه صدور القتل و يدوم صدوره عنه فباختلال الدوام يقع البحث في أنّ إطلاق لفظ المبالغة عليه حقيقة أم لا فإن كان موضوعاً لخصوص المتّصف بصدور المبدأ عنه و دوامه فلايصدق على من لم يدم ذلك فيه إلاّ مجازاً كما لايصدق على من لم يتّصف بصدور المبدأ عنه كثيراً و إن كان موضوعاً للأعمّ من المتلبّس يصدق عليه و إن لم يدم صدور القتل منه. و عليه فمفاد صيغة المبالغة ليس أمراً ثابتاً حتّى لايكون داخلاً في البحث.

و استشكل بعض في اسم المكان بدعوى صدقه أحياناً مع عدم تحقّق الحدث فيه بالفعل كصدق المسجد قبل أن يصلّى فيه و صدق المدرسة قبل أن يدرس فيها و

يستكشف من ذلك أنّ اسم المكان موضوع لما يعدّ لتحقّق الحدث فيه.

و فيه: أوّلاً: انّ البحث في المقام في الوضع النوعيّ و هيئة الكلّيّة من دون التفات إلى خصوصيّات الموارد و إلاّ فإن كان الموارد ملحوظة لزم تعدّد الوضع و هذا ينافي نوعيّة الوضع فالبحث في زنة المكان بحث في نوعيّة الزنة من دون نظر إلى بعض الخصوصيّات.

و ثانياً: بما في تعليقة الإصفهانيّ؇ من أنّ المشتقّات المذكورة كاسم الآلة و اسم المكان مستعملة في المعاني الحدثيّة كسائر المشتقّات و إنّما الاختلاف في الجري على الذات. فقولنا: هذا مسجد، و هذا مفتاح، كقولنا هذا كاتب بالقوّة، حيث أنّ الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوّة و كذا الكلام في أسماء الأزمنة و الأمكنة و الآلات فإنّ الجرى فيها بلحاظ القابليّة و الاستعداد.

و لكن أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّ تلك المشتقّات مع قطع النظر عن الجري و الحمل تفيد معاني غير معاني المشتقّات المتعارفة فالمسجد بمفهومه التصوريّ يدلّ على المكان المتهيّء للعبادة و كذا المفتاح و ليكن البحث في المشتقّات في معانيها التصوريّة.

و ثالثاً: بما في تهذيب الأُصول من أنّ هذه الاستعمالات في المعاني المذكورة كالمكان المتهيّء أو ما يعدّ لتحقّق الحدث استعمالات مجازيّة في ابتداء الأمر ثمّ صارت حقيقة إلاّ أنّه استبعد ذلك و لعلّ وجه الاستبعاد هو صدق مثل المسجد و المدرسة و المأذنة على المكان بمجرّد إحداث المكان و إعداده لذلك من دون حاجة إلى مضيّ زمان بحيث لايصحّ سلب هذه العناوين عن تلك الأمكنة و هذا يكشف عن كونه حقيقة من أوّل الأمر و ليس إطلاقاً مجازيّاً.

و رابعاً: بما في تهذيب الأُصول أيضاً: من أنّ مثل عنوان المسجد و المحراب و نظائرها انقلب عن عنوان الوصفيّة إلى الأسماء فكأنّها أسماء أجناس لايفهم العرف

منها إلاّ ذات تلك الحقائق و لاينسبق المبادئ رأساً و كذا في أسماء الآلات.(١)

****

المقام السادس:

أنّه لافرق بين أن يكون الوصف في المشتقّ ذاتياً أو غيره من لوازم الذات:

فإنّ البحث و النزاع وقع في وضعها النوعيّة و هيئتها الكلّيّة و لا نظر فيه إلى الأوصاف و خصوصيّات الموارد و عليه فلا يضرّ كون بعض المشتقّات ذاتياً أو لازماً للذات فإنّ الوصف و إن لم يتخلّف عن الذات فيما إذا كان ذاتياً لبعض المشتقّات ولكنّ البحث في أمثاله من جهة عنوان عامّ أعني هيئة المشتقّ و وضعه النوعيّ.

و ممّا ذكر يظهر ما في محكيّ كلام المحقّق النائينيّ حيث قال: إنّ ما يكون المبدأ فيه منتزعاً عن مقام الذات و لا يحاذيه شيء في الخارج و كان من الخارج المحمول كالعلّة و المعلول و الممكن و ما يقابلانه من الواجب و الممتنع خارج عن محلّ البحث بتقريب أنّ في أمثال هذه العناوين لايعقل بقاء الذات و زوال التلبّس فتكون كالعناوين الذاتية فإنّ الإمكان مثلاً منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان لا عن أمر خارج عن مقام ذاته و إلاّ فلازمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته خالياً عن الإمكان فلا يكون متّصفاً به و حينئذٍ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع لاستحالة خلوّ شيء عن أحد الموادّ الثلاثة. أو فقل: إنّ الموادّ الثلاثة أعني بها (الوجوب و الإمكان و الامتناع) و إن كانت خارجة عن ذات الشيء و ذاتيّاته لأنّها نسبة إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته إلاّ أنّها منتزعة عن ذلك المقام. فلايعقل أن تخلو ماهيّة من الماهيّات عن إحدى هذه الموادّ الثلاث في حال من الأحوال و

(١) تهذيب الأصول ١/ ١١١.

هكذا العلّيّة و المعلوليّة فإنّها و إن كانتا خارجتين عن مقام ذات العلّة و ذات المبدأ إلاّ أنّها منتزعتان عن نفس ذاتها لا عن خارج مقام الذات. فلايعقل زوال المادّة مع بقاء الذات و إلاّ لزم اتّصاف ذات العلّة و ذات المعلول بغيرهما و هو كما ترى. انتهى

فإنّ النزاع في مسألة المشتقّ يكون في الوضع النوعيّ للهيئة من جهة أنّ لها مفهوم وسيع أو مفهوم ضيق من دون اختصاص لها بمادّة دون مادّة و عليه فجميع الهيئات في المشتقّات الاسميّة من جهة وضعها الكلّيّ و النوعيّ داخلة في البحث، سواء كانت مواردها منتزعة عن نفس الذات كالموجود أم لا و سواء كان المبدأ فيها لازماً للذات كالممكن أو مقوّماً للموضوع كالموجود بالنسبة إلى الماهيّة أم لا. فلاحظة الأوصاف و تقسيمها إلى الذاتيّ و غير الذاتيّ أجنبيّ عن المقام لأنّ البحث كما عرفت في هيئة المشتقّات لا موادّها و المراد من الهيئات ليس الهيئات الخاصّة بمبدأ خاصّ بل المراد منها هو الهيئات العامّة التي لاتختصّ وضعها بمادّة.

كما صرّح في تهذيب الأصول حيث قال: إنّ الهيئات في المشتقّات الاسميّة جميعها داخلة في محلّ البحث و لايختصّ بما يمكن زواله عن الذات حتّى يتصوّر له الانقضاء و علّله بأنّ ذلك لأنّ النزاع وقع في عنوان عامّ أعني هيئة المشتقّ و وضعها نوعيّ و حيث أنّ زنة الفاعل وضعت نوعيّاً لاتّصاف خاصّ من غير نظر إلى الموادّ و خصوصيّات المصاديق بطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ و هو كافل لإدخالها تحته و لايكون وضع الهيئات باعتبار الموادّ أو الموارد متكثّراً.

و قال في المحاضرات أيضاً: إنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئة فقطّ بلا اختصاص لها بمادّة دون مادّة لما تقدّم سابقاً من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلاً هيئة فاعل وضعت لمعنى و هيئة مفعول وضعت لمعنى وزنة مفعل و هي اسم فاعل من باب الإفعال وضعت لمعنى و هكذا و من الواضح أنّ عدم جريان النزاع في

بعض أفراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لايوجب عدم جريانه في كلّيّ الهيئة التي تعمّ ما يعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ و لايكون البحث حينئذٍ عن سعة مفهوم هذه الهيئة و ضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد و ما نحن فيه من هذا القبيل... إلى أن قال: نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ الممكن و يقابلانه موضوعة بوضع عليحدة لكان لما أفاده شيخنا الأُستاذ‏ مجالاً واسعاً إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك فإنّ الهيئة فيها موضوعة في ضمن وضع لفظ جامع بينها و بين غيرها بوضع نوعيّ و هو هيئة مفعل مثلاً فما أفاده شيخنا الأُستاذ‏ خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصّة و الهيئات العامّة التي لايختصّ وضعها بمادّة.(١)

***

المقام السابع: في اسم الزمان

و قداختلفت فيه كلمات العلماء، ذهب الميرزا الشيرازيّ‏ إلى خروجه عن محلّ النزاع بدليل أنّ الذات المعتبر في اسم الزمان هو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليّته للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقّات. فإن أُريد إطلاق الاسم على الزمان الذي وقع فيه الفعل فهو حقيقة دائماً ولو بعد انقضائه و إن أُريد إطلاقه على الزمان الآخر فلا شبهة في مغايرته لذلك الزمان فلا معنى لاحتمال كون الإطلاق على وجه الحقيقة و هذا ظاهر إلى ما لامزيد له.(٢)

---

(١) المحاضرات ١/٢٨٨.

(٢) تقريرات الميرزا ١/٢٥٢.

و أُجيب عنه بوجوه: منها: ما أفاده أُستاذنا المحقّق الداماد؛ من أنّ المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف و لذا حكموا باستصحاب الزمان لو شكّ في بقائه مع أنّ الوحدة معتبرة في القضيّة المتيقّنة و القضيّة المشكوكة و ليس ذلك إلاّ لكون الزمان باقياً بالدقّة العرفيّة و عليه فيمكن أن يقال: إنّ الموضوع له في اسم الزمان هو نفس الزمان إذا كان بحكم العرف باقياً فلا وجه لخروجه عن محلّ النزاع فإنّ ما انقضى عنه المبدأ و هو الزمان باق بنظر العرف.

و لذلك قال في نهاية الأُصول: إنّ الزمان و إن كان من الأُمور الغير القارّة و لكنّه أمر متّصل و إلاّ لزم تتالي الآنات و قد ثبت في محلّه بطلانه و الاتّصال يساوق الوحدة و التشخّص فهو مع امتداده و تدرّجه موجود وحدانيّ يمكن أن يتلبّس بالمبدأ ثمّ يزول عنه فيصير من مصاديق المسألة.(١)

لايقال: كما في نهاية النهاية بأنّ البقاء فيه مبنيّ على المسامحة و العناية و إلاّ في الحقيقة لايكون الزمان المتصرّم بذاته قابلاً للبقاء فإذا تطرفت المسامحة كان إطلاق المشتقّ عليه مجازاً حتّى على القول بكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ فضلاً عن القول بأنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بل بالبيان المذكور يصحّ إطلاقه على الأجزاء السابقة على وقوع المبدأ فيقال: هذا اليوم مقتل زيد مع أنّ القتل لم يقع بعد فإنّ المسامحة الجارية بعد الانقضاء جارية بعينها قبل التلبّس بالمبدأ أيضاً.(٢)

لأنّا نقول: إنّ النظر العرفيّ في المقام دقّيّ لامسامحيّ و إلاّ لم يكن مفيداً في جريان الاستصحاب مع أنّ المقرّر في باب الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في الزمان و الزمانيّ و التغاير العقليّ لاينافي بقاء العرفيّ بالدقّة العرفيّة كما أنّ وجود المادّة و

---

(١) نهاية الأُصول ١/٦٤.

(٢) نهاية النهاية ١/٦٤.

المادّيات في كلّ لحظة غير وجود اللحظات الأُخرى بناء على الحركة الجوهريّة و مع ذلك لايضرّ ذلك بالوحدة الشخصيّة بالدقّة العرفيّة.

قال في منتهى الأُصول: إنّ اليوم و الشهر و السنة و القرن و أمثالها ولو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لايوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء و لكنّه عند العرف توجد هذه الأُمور تماماً و كمالاً في آن أوّل وجودها و فيما بعد ذلك الآن و يرى العرف بقاء وجودها لاحدوث الأجزاء الأُخر و سيجيء بيان هذا المطلب في باب استصحاب الزمان و الأُمور التدريجيّة غير القارّة مفصّلاً إن شاء اللّه تعالى فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرّم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام مثل زيد مثلاً له حدوث و بقاء فإذا كان في ساعة منه متلبّساً بالمبدأ و في ساعة أُخرى غير متلبّس به بل كان منقضياً يصدق في الساعة الثانية أنّ هذه الذات كانت متلبّسة بهذا الحدث و الآن انقضى عنها مع بقاء الذات. نعم إطلاق المقتل على غير تلك السنة التي قتل فيها الحسين يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتق حقيقة في الأعمّ أم لا و يكون إطلاقه من باب المماثلة و هكذا الحال في سائر الألفاظ التي تكون من هذا القبيل.(١)

و ممّا تقدّم يظهر ما في تعليقة الإصفهانيّ حيث قال: إنّ اتّصال الهويّات المتغايرة لا يصحّح بقاء تلك الهويّة التي وقع فيها الحدث حقيقة و إلاّ لصحّ أن يقال: كلّ يوم مقتل الحسين عليه السلام للوحدة المزبورة مع أنّه لاشبهة في عدم صحّة إطلاق المقتل إلاّ على العاشر من محرّم و ما يماثله.(٢)

لما عرفت من أنّ تغاير الهويّات في نفس الأمر لاينافي أن تكون تلك الهويّات

(١) منتهى الأصول ١/ ٨٠.

(٢) نهاية الدراية ١/ ٩٨.

بنظر العرف أمراً واحداً متّصلاً بحيث يوجد بأوّل وجوده و تكون الساعات المتأخّرة بقاء وجوده لاحادثاً آخر للوحدة الاتّصاليّة العرفيّة بين أجزاء اليوم الواحد و عليه فالحادثة كالقتل إذا وقعت في جزء من اليوم وقعت في أمر واحد مستمرّ في حدّ اليوم. و لذا أُطلق المقتل على اليوم المذكور باعتبار الوحدة المذكورة. فزمان وقوع الحادثة كساعة الثامنة من الصباح يتّحد مع بعده و قبله في حدّ اليوم و لذا أُطلق المقتل باعتبار الوحدة المذكورة على كلّ اليوم من أوّل وجوده إلى آخره، ما لم يتجاوز حدّ اليوم و عليه يصير زمان وقوع الحادثة كاليوم كمكان وقوع الحادثة أمراً باقياً. نعم بقاء المكان لايكون محدوداً بحدّ بخلاف اليوم فإنّه محدود بليل هذا اليوم و بهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في أنّ اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعاً لخصوص زمان وقوع الحادثة الذي يتّصف بوصف القتل و تلبّس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السلام. و أمّا الليل أو سائر الأيّام فهي مغايرة عند العرف مع يوم العاشوراء فلا وحدة بينها و بين اليوم الذي يكون زمان وقوع الحادثة و عليه فصدق المقتل على اليوم الواحد لايستلزم صدقه على سائر الأيّام و الليالي كما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ.

و ممّا ذكر ينقدح أيضاً ما في تهذيب الأُصول حيث قال: إنّ العرف كما يدرك الوحدة الاتّصاليّة للزمان كذلك يدرك تصرّمه و تقضّيه و يرى أوّل اليوم غير وسطه و آخره فإذا وقعت واقعة في حدّه الأوّل لايرى زمان الوقوع باقياً و قد زال عنه المبدأ بل يرى اليوم باقياً و زمان الوقوع منقضياً و بين الأمرين فرق ظاهر و ما هو معتبر في بقاء الذات في المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع أعني بقاء الشخص الذي تلبّس بالمبدأ عيناً و ما نحن بصدده ليس كذلك.(١)

(١) تهذيب الأُصول ١/١٠٥.

حيث أنّ تقسيم اليوم الواحد إلى الأوّل و الوسط و الآخر لايوجب المغايرة بين أجزائه بعد كونها أمراً وحدانيّاً يحدث بأوّل ساعته و يزول بآخر ساعته كما أن وجود المادّة و المادّيات أمر مستمرّ و قابل لتقسيمه إلى التقسيمات المختلفة كالأوّل و الوسط و الآخر أو الشباب و الشيخوخة و غير ذلك مع أنّ كلّ لحظة وجودها غير وجود اللحظات الأُخرى فإذا لم تكن مغايرة بين أجزاء اليوم الواحد فإذا وقعت حادثة في الساعة الأُولى من اليوم وقعت في الأمر الوحدانيّ أيضاً وإذا انقضت الحادثة كان اليوم الواحد ما لم يحدث الليل هو الذات الذي وقعت الحادثة فيه وزالت و بهذا الاعتبار يكون قابلاً لأن يبحث أنّ المقتل هل يختصّ بذات المتلبّس أو يكون أعمّ من ذلك و بعبارة أُخرى زمان وقوع الحادثة المأخوذ في اسم الزمان مأخوذ بنحو كليّ و هو قابل لأن ينطبق على كلّ زمان حتّى مثل اليوم و الليل و الأُسبوع و الشهر و السنة و القرن و نحوها من العناوين التي لها بقاء و دوام عرفاً فيصحّ أن يقال: إنّ اسم الزمان موضوع لخصوص حال التلبّس أو الأعمّ فإن كان لخصوص حال التلبّس فإطلاق المقتل على يوم العاشوراء مثلاً يكون حقيقة إذا أُريد منه وقت حدوث القتل لابعده و إن كان للأعمّ فإطلاق المقتل على عصر العاشوراء و أواخر ساعاته التي تكون بعد انقضاء المبدأ حقيقة أيضاً. نعم لو لم يكن الموصوف بالمقتل إلاّ لحظة الحدوث بما هي اللحظة لا بما هو اليوم فهو لايقبل البقاء و لكن المصاديق الأُخرى كاليوم و الليل و الأُسبوع و الشهر مثلاً تكفي في صحّة النزاع في كون اسم الزمان موضوعاً لخصوص حال التلبّس أو للأعمّ فالموصوف باسم الزمان مختلف و امتداد بعض أقسامه كافٍ في صحّة النزاع. هذا مضافاً إلى أنّ لكلّ من الأوّل و الوسط و الآخر امتداد بل للساعة الأُولى أيضاً امتداد و باعتبار امتدادها يصحّ النزاع المذكور. فتحصّل أنّ الموصوف باسم الزمان مختلف ربما كان له امتداد كالأمثلة المذكورة و ربما لايكون كذلك كاللحظة العقليّة أو العرفيّة. و حيث أنّ الزمان المأخوذ

في اسم الزمان أُخذ بنحو كلّيّ يمكن النزاع فيه باعتبار الأفراد التي لها امتداد كاليوم و الشهر و السنة كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم عدم كون الزمان قارّاً، يمكن أن تقول: إنّ الوضع في أسماء الزمان و المكان واحد بمعنى أنّ الاسم موضوع لظرف وقوع الفعل في الخارج سواء كان زماناً أو مكاناً. و عليه فكون المكان قارّاً يكفي في صحّة النزاع في أنّه موضوع للمتلبّس أو الأعمّ كما في نهاية الأصول حيث قال: يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل كالمقتل و المضرب و نحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً حتّى تكون مشتركاً لفظيّاً بين الزمان و المكان بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً فتكون مشتركاً معنويّاً بينهما فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها و هو المكان قارّاً بالذات و بالجملة فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيّالاً بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال و بعضها غير سيّال فافهم.(١)

و تبعه في المحاضرات و جزم به حيث قال: إنّ التحقيق أنّ أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حدة في قبال أسماء الأمكنة بل الهيئة المشتركة بينهما و هي هيئة مفعل وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلّيّ و هو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً و قد سبق أنّ النزاع إنّما هو في وضع الهيئة بلا نظر إلى مادّة دون مادّة فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادّة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لايعقل فيه ذلك و حيث أنّ الهيئة في محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبّس أو الأعمّ نزاعاً معقولاً. غاية

(١) نهاية الأصول ١ /٦٥.

الأمر أنّ الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبّس عن المبدأ و إذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك و قد عرفت أنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع إذا تعلّقت حاجة بتفهيمه. نعم لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع عليحدة لخصوص الزمان الذي فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع.(١)

و لكن أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّه بعيد إذ الجامع الحقيقيّ بين الوعائين غير موجود و وقوع الفعل في كلّ غير وقوعه في الآخر و الجامع العرضيّ الانتزاعيّ كمفهوم الوعاء و الظرف و إن كان متصوّراً إلاّ أنّه بالحمل الأوّليّ باطل جدّاً لأنّه خلاف التبادر من اسمي الزمان و المكان ضرورة أنّه لايفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه و أمّا أخذ الوعاء بالحمل الشائع فهو موجب لخصوصيّة الموضوع له مع عدم رفع الإشكال معه.(٢)

و يمكن أن يكون بنحو الشائع و لكن يكفي فيه إمكان بعض الأفراد و هو المكان كمفهوم الدور فإنّه متصوّر بإمكان بعض أفراده. هذا مضافاً إلى أنّ مجرّد كون أخذ المفهوم بنحو الشائع الصناعيّ لا الأوّليّ لايوجب خصوصيّة الموضوع له لأنّ كلّ مفهوم حاك عن حصصه و منشأ انتزاعه لا خصوصيّات الأفراد و كقولهم: أكرم إنساناً فإنّه مأخوذ بالحمل الشائع و مع ذلك لم يؤخذ فيه خصوصيّة الفرديّة فتدبّر.

و منها: ما في الكفاية من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما في المقام لايوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ و إلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى. انتهى

---

(١) المحاضرات ١/٢٣٢.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٠٤.

أوضحه في منتهى الأُصول حيث قال: زمان حدوث كلّ حادث سواء كان ذلك الحادث من الأُمور التدريجيّة غير القارّة مثل نفس الزمان أو من الأُمور القارّة التي لوجودها بقاء في دار الوجود أو كان دفعيّ الحدوث ثمّ ينعدم دفعة، عبارة عن تلك القطعة التي تكون ظرفاً لحدوث ذلك الحادث و يكون منحصراً به و لايمكن أن يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعة فزمان وجود كلّ حادث مطلقاً بأقسامها الثلاثة منحصر في الفرد و له مصداق واحد و لكن مفهوم زمان ذلك الحادث عامّ. فلو فرضنا محالاً أنّ لذلك الحادث ألف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكلّ فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان أي تلك القطعة التي هي زمان ذلك الحدث لاينقضي المفهوم العامّ و ما هو الموصوف للمشتقّ أي اسم الزمان ليس تلك القطعة الخارجيّة من الزمان بل ذلك المفهوم العامّ و هو لاينقضي بانقضاء الحدث.(١)

و فيه أوّلا: كما في نهاية النهاية و منتهى الأُصول أنّه بناء على هذا يكون هذا البحث لغواً لا ثمرة فيه أصلاً لأنّ ذلك المفهوم العامّ و لو كان لاينقضي بانقضاء الحدث و لكن حيث أنّه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمرة و فائدة لإطلاق المشتقّ عليه حتّى يقع النزاع في أنّ الاستعمال حقيقيّ أو مجازيّ.

و لذا ضعّفه في تهذيب الأُصول أيضاً بقوله: و أنت خبير بضعفه إذ الغاية من الوضع هي إفهام مايقع في خاطر المتكلّم ذهنيّاً كان أو خارجيّاً و أمّا ما لايحوم الفكر حوله و ليس له مصداق في كلا الموطنين كما عرفت في الزمان فالوضع له لغو و عاطل.(٢)

---

(١) منتهى الأُصول ١/ ٧٩.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ١٠٠.

و ثانياً كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ؟ أنّ الواجب بما هو لا اختصاص له خارجاً به تعالى بل توصف به الأفعال الواجبة أيضاً و كذلك واجب الوجود لايختصّ به تعالى لأنّ كلّ موجود واجب الوجود حيث أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد نعم واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى و هو أيضاً مفهوم عامّ لكنّه من المفاهيم المركّبة لا ممّا وضع له لفظ مخصوص كي يكون نظيراً للمقام إلاّ أنّ لفظ الجلالة يكفي في صحّة الوضع للعامّ مع انحصاره في فرد بلا كلام.[1] و تبعه في تهذيب الأُصول أيضاً. فتحصّل أنّ الوضع للمفهوم العامّ لعلّه لغرض الحاجة و المفروض أنّه لا حاجة إلى استعمال اسم الزمان في المفهوم العامّ مع أنّه ليس في الخارج إلاّ ما لايقبل البقاء.

و كيف كان فظهر ممّا قدّمناه من أوّل البحث إلى الآن أنّ المشتقّات الاسميّة كلّها تكون محلاًّ للنزاع فلا مجال لدعوى خروج بعضها عن محلّ النزاع.

❊❊❊

المقام الثامن: في وجه خروج العناوين غير الاشتقاقيّة

و قد عرفت من الأبحاث المتقدّمة أنّ العناوين غير الاشتقاقيّة الصادقة على الذات بذاته كالماء و الإنسان خارجة عن محلّ النزاع و لا كلام فيه و إنّما الكلام في وجه خروجها.

ربما علّل وجه خروجها كما في المحاضرات بأنّ المبادئ في أمثال ذلك مقوّمة لنفس الحقيقة و الذات و بانتفائها تنتفي الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ و بتعبير آخر أنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانيّة أو الكلبيّة و هو الصورة النوعيّة قد انعدم و زال

---

(۱) نهاية الدراية ۱/ ۱۰۰.

و وجدت حقيقة أخرى و صورة نوعيّة ثانية و هي صورة النوعيّة الترابيّة أو الملحيّة و من الواضح أنّ الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه لأنّ الذات غير باقية و تنعدم بانعدام الصورة النوعيّة و هي صورة الإنسانيّة أو الكلبيّة و مع عدم بقاء الذات لايشملها النزاع و لا معنى لأن يقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

و لكن أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّ النزاع في المقام لغويّ لا عقليّ حتّى يتشبث بأنّ فعليّة الشيء بصورته لا بمادّته و حينئذٍ لا مانع من وضع الإنسان مثلاً للأعمّ بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع إذ التسمية لاتدور مدار هويّة الشيء. أضف إليه أنّ انقضاء المبدأ لايوجب مطلقاً زوال الصورة النوعيّة ولو عرفاً كما في تبدّل الخمر خلاً فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متّحدان في الذاتيّات متفارقان في الأوصاف عرفاً و مثلها الماء و الثلج فإنّهما ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف أعني اتّصال أجزائهما و عدمه. هذا مع أنّ النزاع لو كان عقليّاً لا يعقل صدق المشتقّ عقلاً على ما زال عنه المبدأ فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلاً بالضرورة. ثمّ اختار‌ أنّ الوجه في خروجها هو اتّفاقهم على كونه موضوعة لنفس العناوين فقطّ لا للذات المتلبّس بها ولو في زمانٍ مّا و هذا بخلاف المشتقّات فإنّ دخول الذات فيها أمر مبحوث عنه و مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع.(١)

و فيه: أوّلاً: أنّه ليس كلّ ممكن بواقع عن الحكيم بل ما تقتضيه الحكمة. و حيث أنّ الوضع لحكمة رفع الحاجة فالتسمية تدور مدار هويّة الشيء.

و ثانياً: أنّ انقضاء المبدأ يوجب حكم العرف بعدم بقاء العنوان حتّى في مثل الماء و

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٠٠.

الثلج و إن لم يكن كذلك بالدقّة العقليّة و ليس ذلك إلاّ لكون العناوين المنتزعة من الذات في الجوامد منتزعة من الذات بما هو ذات عرفاً فإذا انتفى الذات عرفاً بانقضاء المبدأ فلا مجال لبقاء العنوان عرفاً. و عليه فلا مانع من أن يقال: إنّ المبادئ في أمثال ذلك مقوّمة لنفس الحقيقة و الذات و بانتفائها تنتفي الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ. لأنّ المراد من كونها مقوّمة أنّها مقوّمة عرفيّة فلا يضرّ بقائها عقلاً. و عليه فإن أُريد من هذا القول: «إنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته»، معناه العرفيّ فلا إشكال فيه، فتوجيه خروج هذه الأسماء عن محلّ البحث بعدم بقاء ذواتها عرفاً بعد انتفاء المبادئ فيها وجيه، فلا حاجة إلى دعوى الاتّفاق على كونها موضوعة لنفس العناوين فقطّ لا للذات المتلبّس بها ولو في زمانٍ مّا، كما في المشتقّات.

***

المقام التاسع:

في ملاك دخول المشتقّات غير الاصطلاحيّة في محلّ النزاع و هي الجوامد الجارية على الذات و المنتزعة عن الذات بملاحظة اتّصاف الذات بعرضيّ:

و قد عرفت أنّ المراد من المشتقّات المبحوثة عنها في المقام هو الأعمّ من المشتقّات الاصطلاحيّة التي هي الألفاظ التي أُخذت من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الأصليّة و الترتيب و وجه دخولها في النزاع و البحث، هو اشتراكها مع المشتقّات في الملاك و الأثر، و إن لم يصدق عليها عنوان المشتقّ كما أفاده المحقّق الإصفهانيّ، أمّا الملاك: فإنّ بقاء الذات كما كان موهماً لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبّسها بمبدئه، فكذلك يوهم بقاء الذات صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه و هي العلقة الخاصّة. و أمّا الأثر فواضح كما يشهد له ما عن الإيضاح من الاستدلال بذلك لحرمة المرضعة الثانية فيما إذا كانت لشخص زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيرة.

حيث قال: في تحريم المرضعة الثانية بعد إرضاع الأُولى خلاف فاختار والدي المصنّف و ابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه.

و يشهد له أيضاً ما عن المسالك في هذه المسألة، حيث ابتنى الحكم بحرمة المرضعة الثانية على الخلاف في المشتقّ.

لا يقال: مقتضى تعميم الملاك هو جريان النزاع في سائر الجوامد أيضاً.

لأنّا نقول: فرق بينه و بين سائر الجوامد حيث أنّ الذات في سائر الجوامد منعدمة عرفاً بانعدام العناوين بخلاف مثل الزوجيّة و الرقّيّة و الحرّيّة فإنّ الذات محفوظة فيها مع انعدام العناوين المذكورة فهذه العناوين الجامدة الجارية على الذات مشتركة مع العناوين المشتقّة الجارية على الذوات في الملاك و الأثر.

و لذا قال في الكفاية: ثمّ إنّه لايبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضيّ ولو كان جامداً كالزوج و الزوجة و الرقّ و الحرّ.(١)

ثمّ لايخفى عليك أنّ الظاهر كما في نهاية الأُصول التمثيل بخصوص مسألة: من كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان أرضعتا زوجته الصغيرة، مترتّبة في المقام من جهة كونها معركة للآراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمة من الفتوى و إلاّ فيمكن التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيرة فطلّقها و بعد الطلاق أرضعتها زوجته الكبيرة أو كانت له زوجة كبيرة فطلّقها و بعد الطلاق أرضعت زوجته الصغيرة.(٢)

ربما نوقش في المثال المذكور أوّلاً بما في تهذيب الأُصول من أنّ الموجود في

---

(١) الكفاية ١/٥٩.

(٢) نهاية الأُصول ١/٦٣.

النصوص هو أُمّهات النساء لا أمّ الزوجة، قال الله تعالى: «و أُمّهات نسائكم و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ.»(١) و من المعلوم أنّ عنوان النساء ليس من العناوين الجارية على الذات باعتبار اتّصافها بالعرض أو العرضيّ فتحليل هذه المسألة من طريق المشتقّ ساقط من أصله و القول بجريانه في مثل أُمّهات نسائكم باعتبار كونه بمعنى زوجاتك كما ترى و إن كان يظهر من الجواهر جريانه فيه أيضاً.(٢)

يمكن أن يقال: إنّ عنوان النساء في الآية الكريمة ليس مذكوراً في قبال عنوان الرجال بل المراد منها هو جمع خاصّ من النساء اللاتي هنّ زوجات بالحمل الشائع الصناعيّ كما يشهد له إضافته إلى المخاطبين.

و ثانياً: بما أفاده أُستاذنا الداماد﷫ من قيام النصّ الخاصّ على حرمة الزوجة الكبيرة الأُولى بإرضاع الزوجة الصغيرة و على عدم حرمة الزوجة الكبيرة الثانية، فحرمة الزوجة و عدمها لا تتوقّف على مسألة المشتقّ.

روي في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن محمّد عن صالح بن أبي‌حمّاد عن عليّ بن مهزيار عن أبي‌جعفر﵇ قال: قيل له إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأة له أُخرى فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية و امرأتاه. فقال أبوجعفر﵇: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلاً فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته.(٣)

و لكن أورد عليه ما في تهذيب الأُصول من أنّ سند الرواية غير خال عن الإرسال هذا مضافاً إلى ضعفه بصالح بن أبي‌حمّاد و لهذا ابتنى الفخر حرمة الثانية على

---

(١) النساء /٢٣.

(٢) الجواهر ١٠١/١.

(٣) الوسائل ٣٠٥/١٤، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح١.

مسألة المشتقّ.[1]

و لايخفى عليك أنّ صالح بن أبي‌حمّاد ممّن روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثنه ابن‌الوليد و فيه إيماء إلى وثاقته. و أمّا الارسال في الرواية فلعلّه من ناحية كون عليّ بن مهزيار من أصحاب أبي‌جعفر الثاني لا من أصحاب أبي‌جعفر المطلق عليه السلام فروايته عن أبي‌جعفر المطلق لايمكن بدون الواسطة. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المقصود من أبي‌جعفر هو الثاني بظهور الرواية في أنّ عليّ بن مهزيار رواها عن الإمام عليه السلام بلا واسطة و هذا قرينة على أنّ المراد من أبي‌جعفر عليه السلام هو الإمام الجواد دون الإمام الباقر عليه السلام حيث أنّه أدرك زمانه و رواه عنه بلا واسطة في غير مورد كما في المحاضرات و لكنّه لا يوجب الاطمينان.

ثمّ إنّ ظاهر عبارة الايضاح هو اعتبار الدخول في حرمة المرضعة الأُولى و الصغيرة حيث قال: تحرم المرضعة الأُولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين مع أنّه لا دخل للدخول في حرمة المرضعة الأُولى لأنّ الحرمة ثابتة لها بسبب صيرورتها أمّ الزوجة بالإرضاع سواء دخل بها أم لم يدخل بها كما لا دخل للدخول في الحرمة الكبيرة الثانية أيضاً لتوقّف الحرمة على صدق أمّ الزوجة بالارضاع عليها. فإن قلنا بأنّ المشتقّ أعمّ من المتلبّس صدق عليها أمّ الزوجة و إلاّ فلا.

نعم للدخول دخل في صيرورة الصغيرة حراماً أبديّاً إذ مع الدخول بالكبيرة صارت ربيبة الزوجة المدخول بها فتحرم أبداً. هذا بخلاف ما إذا لم يدخل بالكبيرة فإنّ الربيبة محرّمة مادام كانت المرضعة الكبيرة زوجة له فحرمتها حرمة الجمع بينها و بين مرضعتها.

هذا كلّه فيما إذا كان اللبن لغير الزوج و أمّا إذا كان اللبن للزوج فلا دخل للدخول

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٠٢.

أصلاً حتّى في حرمة الصغيرة لأنّ الصغيرة صارت بسبب الإرضاع بنتاً و محرّمة أبداً سواء دخل أو لم يدخل بأمّها و جذبت نطفتها. و لكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلامه بقرينة اشتراط الدخول بالكبيرتين و إلاّ صار هذا القيد لغواً لعدم تأثيره أصلاً لا في المرضعة و لا في الصغيرة كما عرفت.

ثمّ لايخفى عليك أنّه قال المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ: تسليم حرمة المرضعة الأُولى و الخلاف في الثانية مشكل لاتّحادهما في الملاك و ذلك لأنّ أُمومة المرضعة الأُولى و بنتيّة المرتضعة من المتضائفين و هما متكافئتان قوّة و فعلاً و بنتيّة المرتضعة و زوجيّتها متضادّتان شرعا ففي مرتبة حصول أُمومة المرضعة تحصل بنتيّة المرتضعة و تلك المرتبة مرتبة زوال زوجيّة المرتضعة فليست في مرتبة من المراتب أُمومة المرضعة مضافة إلى زوجيّة المرتضعة حتّى تحرم بسبب كونها أمّ الزوجة. انتهى موضع الحاجة

و حاصله ابتناء الحرمة في الأُولى و الثانية على وضع المشتقّ للأعمّ و عدمه فإن وضع للأعمّ كان الحكم هو الحرمة في كليهما و إن لم يوضع للأعمّ فالحكم هو عدم الحرمة في كليهما فعلى كلّ حال لا تفكيك بينهما.

و فيه أنّ المفروض في محلّ الكلام بقرينة اشتراط الدخول هو ما إذا لم يكن اللبن للزوج بل لغيره كما عرفت.

و معه لايكون أُمومة المرضعة الأُولى متضائفة لبنتيّته للرجل حتّى يكون عنوان البنتيّة متضادّة مع الزوجيّة. نعم يكون بين أُمومة المرضعة و الربيبيّة تضائف و لكن لا تضادّ بينهما و لو شرعاً لجواز اجتماعهما في بعض الأحيان كما إذا لم يدخل بأمّها مع أنّه لو كان بينهما تضادّ لما اجتمعا أصلاً كما لم يجتمع عنوان البنتيّة و عنوان الزوجيّة و عليه ففي مرتبة حصول الربيبيّة لا تزول زوجيّة الصغيرة بالمضادّة بل يكون اجتماع عنوان الأُمومة و الربيبيّة و تطبيقها على الزوجة الصغيرة سبباً لارتفاع الزوجيّة لحرمة الربيبة المدخول بأمّها أبداً. و في مرتبة السبب تصدق الأُمومة و الزوجيّة و هو

كاف في اندراجه تحت عموم حرمة أُمّ الزوجة لصدق أمّ الزوجة عليها حقيقة و لايترتّب الصدق المذكور على مسألة المشتقّ.

اللّهمّ إلاّ أن يقال كما أشار في تهذيب الأُصول و المحاضرات بأنّ الأحكام الشرعيّة مترتّبة على الموجودات الزمانيّة و لا أثر للرتبة فيها فحرمة أمّ الزوجة مترتّبة على من هي أمّ الزوجة بالحمل الشائع في أنظار أهل العرف و صدق أمّ الزوجة على المرضعة الأُولى بنظر العرف متوقّف على مقارنتها مع زوجيّة الصغيرة زماناً و هو رتبة المسبّب و المفروض أنّ الصغيرة في رتبة مسبّبيتها ليست بزوجة فليس أمّ الزوجة على المرضعة الأُولى صادقة حينئذٍ إلاّ بناء على أعمّيّة المشتقّ. فالمسألة مبتنية على بحث المشتقّ كما أنّ حرمة المرضعة الثانية مبتنية عليه.

بل يمكن منع علّيّة البنتيّة أو الربيبيّة بالنسبة إلى ارتفاع الزوجيّة حيث أنّ العلّيّة ليست علّيّة تكوينيّة بل علّيّة تشريعيّة و مستفادة من الأدلّة الشرعيّة و المستفاد من الأدلّة الشرعيّة ليس إلاّ التمانع إذ لا يستفاد من قوله تعالى: و أُمّهات نسائكم سوى أنّ الزوجيّة لاتجتمع مع العناوين المحرّمة المذكورة و المتمانعين ليس بينهما الرتبة كالعلّة و المعلول فهما لايجتمعان لا في رتبة و لا في آنٍ و لا في زمان.

نعم لقائل أن يمنع استفادة التمانع في الرتبة من الأدلّة بعد كون موضوعاتها موجودات زمانيّة و المصاديق التي تكون معنونة بالعناوين المحرّمة بالحمل الشائع في أنظار العرف.

و كيف كان فلا فرق بين المرضعة الأُولى و الثانية في كون حرمتها متوقّفة على صدق عنوان الأمومة للزوجة و هو غير متحقّق إلاّ بناء على أعمّيّة المشتقّ ممّن تلبّس بالمبدأ و الفرق بين المرضعة الأُولى و الثانية بالنصوص كما في تهذيب الأُصول غير سديد بعد عدم دليل واضح الدلالة في جانب المرضعة الأُولى، لأنّ الظاهر من قوله: فسد النكاح في صحيحة الحلبيّ: لو أنّ رجلاً تزوّج بجارية رضيعة فأرضعتها

امرأته فسد النكاح، هو فساد نكاح المرتضعة و حمله على فساد نكاح المرتضعة و المرضعة كليها غير واضح. و خبر عليّ بن مهزيار لايكون تامّاً بعد احتمال إرساله و الفرق بالإجماع كما في تهذيب الأُصول لقيامه في المرضعة الأُولى دون الثانية تامّ لو لم يحتمل أنّ مدركه هو الروايات و النصوص في المقام و إلاّ فالمسألة في كليهما مبتنية على مسألة المشتقّ كما أفاده المحقّق الإصفهانيّ فلا تغفل.

* * * *

المقام العاشر:

في المراد من الحال في عنوان المسألة، و قد مرّ عنوان المسألة في صدر بحث المشتقّ و هو أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه؟

والمراد من الحال هو حال التلبّس لا حال النطق و إلاّ لزم أن لايكون مثل: كان زيد ضارباً أمس أو سيكون غداً ضارباً، حقيقة إذا كان التلبّس بالضرب في الأمس في المثال الأوّل و التلبّس به في الغد في المثال الثاني مع أنّهما حقيقة بالضرورة. و عليه فالمراد من قولنا: انّ المشتقّ هل يكون حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال هو حال التلبّس لا حال النطق.

ثمّ إنّ المراد من حال التلبّس هو فعليّة قيام المبدأ بالذات و انضمامه إليها و اتّصاف الذات به لا زمان التلبّس لخروجه عن مفهوم المشتقّ و إن كان فعليّة الاتّصاف و التلبّس أمراً زمانياً و لابدّ من وقوعه في الزمان، و لا زمان الجري و الانتساب أي حال النسبة الإيقاعيّة و ظرفها لأنّ البحث في المشتقّ راجع إلى البحث عن المعاني التصوريّة للمشتقّات و هو سابق على زمان الجري و الحمل كما لايخفى.

و لذلك قال في تهذيب الأُصول: بعد ما أشرنا إلى أنّ الكلام في المشتقّ إنّما هو في

المفهوم اللغويّ التصوّريّ يتّضح لك أنّ المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجري و الإطلاق و لا زمان النطق و لا النسبة الحكميّة لأنّ كلّ ذلك متأخّر عن محلّ البحث و دخالتها في الوضع غير ممكنة و بما أنّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقّ لا يكون المراد زمان التلبّس بل المراد أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لاينطبق إلاّ على المتّصف بالمبدأ أو لمفهوم أعمّ منه.[1]

و يمكن تأييد خروج الزمان عن مفهوم المشتقّ سواء كان زمان النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجري و الحمل باتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و المراد أنّه لو كان المراد من الحال في عنوان المسألة هو حال النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجري و الحمل كان النزاع لامحالة في دلالة المشتقّ على زمان النطق و عدمه و زمان التلبّس و عدمه و زمان الجري و عدمه فلا ينعقد اتّفاق من أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان.

و اشتراط العمل في اسمي الفاعل و المفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينة لا ينافي عدم دلالة الاسم على الزمان بالوضع كما يشهد له اتّفاقهم على كون استعماله في خصوص زمان الاستقبال مجازاً مع أنّه لو كان موضوعاً لهما لكان حقيقة في أحدهما لأنّه استعمال فيما وضع له و يشهد له أيضاً اتّفاقهم على كونه حقيقة في مثل زيد كان قائماً بالأمس أو زيد سيكون ضارباً و نحو ذلك مع أنّه لو كان زمان النطق داخلاً في مفهوم المشتقّ لزم التجوّز في هذه الأمثلة و نظائرها لحاجته إلى تجريده حينئذٍ عمّا يكون دخيلاً في معناه من زمان النطق.

و عليه فالأوصاف المشتقّة لا تدلّ على الزمان أصلاً لا بنحو الجزئيّة و لا بنحو القيديّة لا على زمان النطق و لا على زمان التلبّس و لا على زمان الجري و الحمل بل

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١١٢.

يكون حالها من هذه الجهة كحال سائر أسماء الأجناس فالمراد من حال التلبّس هو اتّصاف الذات بالمبدأ فيؤول قولهم: إنّ المشتقّ هل يكون حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ في الحال أو يعمّه، إلى أنّ المشتقّ هل وضع لخصوص المتّصف بالمبدأ أو للأعمّ من المتّصف به، هذا بخلاف الأفعال كهيئة الماضي و المضارع فإنّ الظاهر منهما هو مأخوذيّة السبق و اللحوق الزمانيّين بنحو فيهما بشهادة غلطيّة: زيد ضرب غداً و زيديضرب أمس.فهيئة ضرب يدل على الحدث السابق وهيئة يضرب تدلّ على الحدث اللاحق خلافاً للجمل الاسميّة فإنّها خالية عن الزمان بشهادة صحّة انطباق الجمل الاسميّة على جميع الأزمنة و ليس ذلك إلاّ من جهة عدم اشتمالها على خصوص زمن من الازمنة و لذا صرّح جماعة كالميرزا الشيرازيّ﵀ و الإمام المجاهد﵀ بدلالة الأفعال على الزمان، نعم قال في الوقاية: لايدلّ الفعل على الزمان بالتضمّن كما ذهب إليه جمهور علماء العربيّة لخروج الزمان بداهة عن مدلوله و إنّما هو بالالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ لأنّ مدلوله لمّا كان الحدث المقيّد بالزمان فتصوّره يتوقّف على تصوّر الزمان كما في العمى و البصر إذ العمى لمّا كان موضوعاً لعدم البصر ممّا هو شأنه فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر و بهذا تمتاز دلالة الفعل على الزمان عن دلالته على المكان و نحوه مع اشتراك الكلّ في اللزوم العقليّ إذ دلالته على الزمان دلالة لفظيّة من القسم الثالث من أقسامها بخلاف المكان فإنّ دلالته عليه عقليّة صرفة. انتهى[1]

❊ ❊ ❊ ❊

المقام الحادي عشر:

في أنّ المبادئ في المشتقّات مختلفة؛ منها: مايكون من قبيل الأفعال الخارجيّة

---

(١) الوقاية /١٦٨.

كالقيام و يكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال ولو آناً مّا.

و منها: ما يكون من قبيل الملكة و القوّة و الاستعداد كما في المجتهد و المفتاح و الانقضاء فيها لايكون إلاّ بزوال القوّة و الملكة و الاستعداد فما دامت قوّة الاستنباط موجودة في المجتهد و استعداد الفتح موجوداً في المفتاح فالتلبّس فعليّ و غير زائل.

و منها: ما يكون من قبيل الحرفة كما في الخيّاط و النجّار و يكون التلبّس بها بأخذ تلك المبادىء حرفة أو صنعة و الانقضاء فيها إنّما يكون بترك هذه الحرف فما دام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبّس فعليّ و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهة من الجهات.

ثمّ إنّ اختلاف المذكور في المبادئ محقّق مع قطع النظر عن الجري و الحمل فإنّ ألفاظ المشتقّات بمفهومها التصوّريّة تفيد هذه المعاني فلا وجه لاستناد هذا الاختلاف إلى الجري و الحمل كما يظهر من تعليقة الإصفهانيّ حيث قال: إنّ معاني هذه المشتقّات كسائر المشتقّات في استعمالها في المعاني الحدثيّة و إنّما الاختلاف في الجري و الحمل على الذوات فإنّ هذه المشتقّات في مثل قولنا: هذا مسلخ أو هذا مسجد أو هذا مفتاح، تجري بلحاظ القابليّة و الاستعداد كما أنّ الكاتب يجري على الإنسان في مثل قولهم: الانسان كاتب بالقوّة بغرض بيان اقتضاء الإنسان لهذا المعنى بالقوّة لا بالفعل و أمّا مفهوم المشتقّ مستعمل في معناه لا فيما له الكتابة بالقوّة في المثال الثاني و لا فيما له قابليّة الفتح أو الكنس أو فيما له استعدادهما في الأوّل.(١)

و ذلك لتبادر الاختلاف المذكور من نفس الألفاظ المشتقّات بمفهومها التصوّريّة قبل أن تحمل و تجري في القضايا فلا وجه لاستنادها إلى غير نفس المشتقّات كما لايخفى. بل ليس ذلك إلاّ لإشراب هذه المعاني في ناحية المبادئ فالتلبّس و الانقضاء في كلّ واحد بحسبه.

---

(١) نهاية الدراية ١/١٠٧.

و أمّا ما في تعليقة الإصفهانيّ‌ؒ من أنّ التصرّف في المادّة غير ممكن فلأنّ الآلة مثلاً فاعلُ ما به الفتح في المفتاح و فاعل ما به الكنس في المكنس و لا معنى لكون الشيء فاعلاً لقابليّة الفتح أو الكنس أو لاستعدادهما، فلا معنى لإشراب القابليّة و الإعداد و الاستعداد في المادّة.

ففيه أنّ الظاهر من المفتاح و المكنس هو ما يعدّ للفاعل أن يكنس أو يفتح و ليس المفتاح أو المكنس بنفسها فاعلاً و هذا المعنى أمر ممكن و معقول.

ثمّ لا فرق في أن يكون الإشراب المذكور من ابتداء الوضع أو من ناحية استعمال الموادّ أو بمجموع المادّة و الهيئة فيه مجازاً فشاع حتّى صارت حقيقة فيها و كيف كان فالمتبادر فعلاً من المشتقّات هو اختلافها في المبادئ فالمبادئ مختلفة و إن لم تكن موضوعة لها في الابتداء و لكن تكون متعيّنة لها بالوضع التعيّنيّ و من المعلوم أنّ التلبّس بها و الانقضاء عنها يختلف باختلاف مباديها.

و لذلك قال في الكفاية: إنّ اختلاف المشتقّات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفة و صناعة و في بعضها قوّة و ملكة و في بعضها فعليّاً لايوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة و لا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لايخفى، غاية الأمر أنّه يختلف التلبّس به في المضيّ أو الحال فيكون التلبّس به فعلاً لو أُخذ حرفة أو ملكة و لو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه و يكون ممّا مضى أو يأتي لو أُخذ فعليّاً فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات و أنواع التعلّقات كما أشرنا إليه. انتهى

ثمّ لايخفى عليك أنّه حكي عن بعض المحقّقين إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوّة والفعليّة قائلاً بأنّ الأفعال المشتقّة من تلك المبادئ سواء كان فعل ماض أو مضارع أو أمر لاتستعمل إلاّ في المعنى الحدثيّ بالوجدان مثلاً: لايستعمل إجْتَهَد أو يجتهدُ أو اجْتَهِد إلاّ في الاستنباط الفعليّ الذي هو معنى حدثيّ أو في الجدّ والجهد ومطلق السعي و هو أيضاً كذلك معنى حدثيّ و هكذا الحال في سائر الأفعال المشتقّة من سائر الموادّ

و لم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال في المعنى غير الحدثيّ. فلا يقال: اتّجر بمعنى أنّه أخذ التجارة حرفة له، أو صاغ أي أخذ الصياغة صنعة له أو اجتهد أي صار ذا ملكة الاجتهاد و هكذا. و بعيد كلّ البعد أن يكون المبدأ في الأفعال و الأسماء مختلفاً و بناء على هذا فالمبدأ في الأسماء أيضاً ذلك المعنى الحدثيّ لا الملكة أو الحرفة أو الصنعة و أمثالها. و حينئذٍ السرّ في إطلاق المشتقّ إذا كان من الأسماء على الذات المنقضي عنها التلبّس إطلاقاً حقيقيّاً هو أنّ العرف يرى أنّ من يزاول هذه الأعمال و يجعلها شغلاً و حرفة لنفسه متلبّساً بها دائماً و يرون فترات الانقضاء بحكم العدم و لا يرونها موجبة لانقطاع هذه الأعمال لينفي التلبّس بها حتّى يكون داخلاً في محلّ الخلاف.

و لكن يمكن الجواب عنه بما في منتهى الأُصول من أنّ في مثل العدالة المنتسبة إلى الذات عند قولك: زيد عادل لا يمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حدثيّاً لأنّه ليس معنى حدثيّ في البين بل المراد من العادل هو الذات المتلبّسة بالملكة و هكذا في المجتهد بمعنى كونه ذا ملكة الاجتهاد و بعبارة أخرى هذا المعنى أي اختلاف المبادئ و كونها على أنحاء ممّا لا يمكن أن ينكر، هذا مضافاً إلى صحّة إطلاق المجتهد إطلاقاً حقيقيّاً مع عدم استنباطه الفعليّ أصلاً و عدم مزاولته له و لو في مسائل قليلة حتّى نقول بأنّ العرف يرى الفترات بحكم العدم و أمّا السرّ في عدم كون المبادئ في الأفعال من قبيل الملكة و الحرفة و أمثالها لو سلّمنا ذلك فهو أنّ هيئة الأفعال موضوعة لانتساب الحدث و الفعل بالمعنى الحدثيّ إلى الذات انتساباً صدوريّاً أو وقوعيّاً أو غير ذلك فلا معنى لأن يكون المبدأ فيها الملكة أو الحرفة أو ما يشبهها من الصفات و النعوت التي ليست من الأحداث و الأفعال.[1]

* * * *

---

(١) منتهى الأصول ١/ ٨٤

المقام الثاني عشر: في مقتضى الأصل في المسألة:

ذهب في الكفاية إلى أنّه لا أصل أي الأصل اللفظيّ في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ و أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

أورد عليه أُستاذنا المحقّق الداماد‌ بأنّ هذا صحيح لو كان العموم و الإطلاق لحاظيّاً لا ذاتيّاً، إذ العموم و الإطلاق يحتاج حينئذٍ إلى لحاظ السريان و الإرسال في مدلوله فأصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة معارضة بأصالة عدم ملاحظة العموم و الإطلاق و السريان و الإرسال. أمّا إذا كان العموم و الإطلاق ذاتيّاً فلا مجال لدعوى المعارضة لأنّ المهيّة اللا بشرط في جانب الإطلاق و العموم خالية عن تمام الحدود و القيود و تكون بنفسها كافية للسريان و الإطلاق من دون حاجة إلى ملاحظة قيد الإطلاق و السريان. هذا بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الخصوصيّة فيه. و عليه فتجري أصالة عدم الخصوصيّة من دون معارضتها مع أصالة عدم ملاحظة الإطلاق و العموم. و لذا قيل إنّ العموم و الإطلاق أخفّ مؤونة من الخاصّ و المقيّد.

و يؤيّد ذلك ما عن سلطان العلماء من أنّ أسماء الأجناس موضوعة للمهيّات المهملة دون المرسلة المطلقة. فحينئذٍ بعد العلم بالوضع فاعتبار المهيّة اللا بشرط المقسميّ الخالية عن تمام الحدود بحيث لم يلحظ في جانبها سوى نفس المهيّة في مدلول اللفظ متيقّن إذ ملاحظة اتّصاف الذات بالمبدأ بالنحو المذكور أمر لابدّ منه عند وضع الواضع و إنّما الشكّ في اعتبار الخصوصيّة الزائدة و هو حال التلبّس و بقاء اتّصاف الذات و الأصل هو عدم اعتبارها. هذا بخلاف ما إذا اخترنا ما نسب إلى المشهور في وضع أسماء الأجناس من اعتبار حدّ الإرسال و السريان في مدلولها فإنّ العموم و الخصوص حينئذٍ يكونان متباينين و لا مجال للأصل في طرف بعد معارضته بالأصل

الجاري في طرف آخر.

لايقال: إنّ المهمل غير قابل لأن يحكم عليه و الوضع ضرب من الحكم. هذا مضافاً إلى أنّ المهيّة المهملة في حكم الجزئيّة و الوضع لها كالحكم عليها فكما أنّ الحكم عليها لايسري إلى جميع المصاديق كذلك الوضع لها لايسري إلى جميع المصاديق و لازمه عدم صحّة إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على جميع مصاديقها مع أنّه لا إشكال في صحّة إطلاق اسم الجنس على كلّ واحد من مصاديق معناه.[1]

لأنّا نقول: إنّ الواضع إذا كان في مقام بيان خصوصيّات لها دخل في الموضوع له و لم يأخذ شيئاً سوى المهيّة اللا بشرط الخالية عن الحدود و القيود كان السريان و الإطلاق ذاتيّاً للموضوع له كموارد الذي جعل الشارع موضوع حكمه المهيّة اللا بشرط من دون أخذ قيد و شرط فيها فإنّه إن لم يكن في مقام البيان صار ذلك سبباً لإهمال المهيّة و أمّا إذا كان في مقام البيان و لم يأخذ قيداً صار ذلك سبباً للسريان و الإطلاق الذاتيّ.

نعم يمكن منع جريان أصالة الإطلاق كما أفاد الأُستاذ فيما إذا كان المفهوم مندمجاً كمفهوم الحيوان و الإنسان، فإذا شكّ في كون متعلّق حكم هل هو المطلق كالحيوان أو المقيّد كالإنسان فلا بناء من العقلاء في إجراء أصالة الإطلاق فيه بعد كون مفهوم الإنسان مندمجاً. إذ مع الاندماج لا يعدّ الحيوان بالنسبة إليه مطلقاً بل يعدّان من المتباينين بخلاف ما إذا شكّ في كون متعلّق الحكم هل هو الرقبة او الرقبة المؤمنة فإنّ أصالة الإطلاق جارية فيه بلا كلام.

و حيث أنّ مفهوم المشتقّ مردّد بين كونه هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون قيد و شرط أو مع اشتراط حال التلبّس و بقاء الاتّصاف، يمكن جريان أصالة

---

(١) كما في نهاية النهاية / ٦٩.

الإطلاق اللفظيّ و إثبات إطلاقه.

و أمّا ما في الكفاية من أنّه لا دليل على اعتبار أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة في تعيين الموضوع له ففيه منع لجريان أصالة الإطلاق و عدم الخصوصيّة لتشخيص المرادات و مع جريان ذلك الأصل في كلام الواضع أو فعله، تعيّن مراد الواضع في كيفيّة وضعه فيتعيّن حينئذٍ حدود الموضوع له بجريان أصالة الإطلاق.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقّق الإصفهانيّ حيث قال في توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية من معارضة أصالة عدم الخصوصيّة بأصالة عدم ملاحظة العموم، توضيحه: أنّ المفاهيم في حدّ مفهوميّتها متباينات فالعموم و الخصوص في مرحلة الصدق و مع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقّناً بالنسبة إلى الآخر، فإنّ التيقّن في مرحلة الصدق لمكان العموم و الخصوص لا دخل له بمرحلة المفهوم الذي هو الموضوع له فتدبّر جيّداً.(١)

حاصله: أنّه لا مجال للإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص في ناحية المفاهيم لكون الماهيّات و المفاهيم في حدّ مفهوميّتها متباينات و المفروض أنّ الواضع ناظر إلى المفاهيم لا مرحلة الصدق.

و ذلك لما عرفت من إمكان جريان أصالة الإطلاق في كلام الواضع أو فعله فإنّ ملاحظة اتّصاف الذات بعنوان بعض صفاته في الوضع معلوم و إنّما الشكّ في لحاظ خصوصيّة حال التلبّس و اشتراط بقائه و عدمه، و هو مجرى الأصل. هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظة المفهوم ليس بما هو مفهوم مع قطع النظر عن مرحلة صدقه، بل الملحوظ هو المفهوم بماله أفراد و مصاديق فإرادة المفهوم الآخر كمفهوم القيد يوجب التقيّد في دائرة مصاديق المفهوم الأوّل فتدبّر.

---

(١) نهاية الدراية ١/١١٢.

لايقال: إنّ أصالة عدم الخصوصيّة لاتثبت الوضع للأعمّ إلاّ على القول بـاعتبار الأصل المثبت.

لأنّا نقول: إنّ أصالة الأطلاق من الأصول اللفظيّة العقلائيّة لا الأُصول العمليّة. هذا مضافاً إلى أنّ الوضع للماهيّة معلوم و لا حـاجة إلى الإثـبات و إنّما الشكّ في ملاحظة الخصوصيّة و هو مندفع بأصالة عـدم الخـصوصيّة كـاندفاع احـتمال إرادة خلاف الظاهر بإقامة القرينة على الخلاف بأصالة عدم القرينة.

و لو سلّمنا المعارضة و السقوط فلا مجـال لترجيح الأعـمّ بـترجـيح الاشـتراك المعنويّ على الحقيقة و المجاز لأجل الغلبة فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك المـعنويّ و المجاز لعدم ثبوت الغلبة أوّلاً و منع نهوض حجّة على الترجيح بالغلبة ثانياً كـما في الكفاية.

مقتضى الأصل العمليّ

و أمّا الأصل العمليّ ففي الكفاية أنّه يختلف بحسب الموارد فأصالة البراءة في مثل «أكرم كلّ عالم» يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كـما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

أوضحه في المحاضرات بقوله: و هو أنّ الموارد التي يشكّ فيها في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي أُخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصالة البراءة كما إذا فرضنا أنّ زيداً كان عالماً ثمّ زال عنه العلم و بعد ذلك ورد في الدليل: «أكرم كلّ عالم» فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ. و أنّ الموارد التي يشكّ فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب و ذلك كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محالة نشكّ في بقاء الحكم لاحـتمال كـون المشـتقّ مـوضوعاً للأعـمّ إذاً

نستصحب بقائه.

أورد على جريان الاستصحاب في الموارد المذكورة في نهاية النهاية بأنّ الموضوع في الاستصحاب المذكور لم يحرز بقائه لتردّده بين ما هو باق جزماً أعني به الأعمّ من المتلبّس و المنقضي و ما هو مرتفع جزماً أعني به خصوص المتلبّس و معه لايجري الاستصحاب على ما بيّن في محلّه.(١)

حاصله أنّ الاستصحاب غير جار في الشبهات المفهوميّة لتعيين المفهوم المردّد بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع جزماً كما إذا دار مفهوم الغروب بين استتار القرص و ذهاب الحمرة فإنّ في حال الاستتار إن كان مفهوم الغروب هو الاستتار فهو حاصل قطعاً و إن كان هو ذهاب الحمرة فهو معلوم العدم فلايجري الاستصحاب لأنّ الأمر يدور بين معلوم الحصول و معلوم الارتفاع فلا يتحقّق أركان الاستصحاب من العلم السابق و الشكّ في البقاء.

و فيه أنّ الاستصحاب الموضوعيّ و إن لم يجر لدورانه بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع و عدم تحقّق الأركان فيه و لكن يمكن جريان الاستصحاب الحكميّ فكما أنّ استصحاب وجوب صلاة الظهر و العصر على الشخص أو استصحاب حرمة الإفطار على الشخص جار فيما إذا شكّ في بقاء اليوم من ناحية الشكّ في مفهوم الغروب فكذلك في المقام يجري استصحاب الحكم المعلوم السابق المتعلّق بالشخص بعد تلبّسه بالمبدأ و إن كان لم يجر الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة في ناحية موضوع الحكم لما ذكر فإنّ أركان الاستصحاب في ناحية الحكم تامّ في الاستصحاب الحكميّ للشكّ في بقاء الحكم المتعلّق بالشخص المتلبّس بالمبدأ فإنّ انقضاء المبدأ لايوجب تبدلّ الموضوع عرفاً حتّى لايجري الاستصحاب الحكميّ لكون الأوصاف عند العرف من

---

(١) نهاية النهاية ١/ ٧٠.

الأحوال فأركان الاستصحاب الحكميّ باقية بخلاف الاستصحاب في ناحية مفهوم المشتقّ.

فما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء صحيح تامّ فلا تغفل.

الكلام في المختار في معنى المشتقّ

و إذا عرفت المقدّمات المذكورة فاعلم:

أنّ الحقّ هو أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ لا الأعمّ و يدلّ عليه أُمور:

تبادر المتلبّس

منها: التبادر: فإنّ المنسبق إلى أذهان أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم هو ذلك فإنّهم يفهمون من المشتقّات عند إطلاقها و استعمالاتها المتلبّس بالمبدأ لا الأعمّ، مثلاً: يتبادر من هيئة (عالم) في لغة العرب و هيئة (دانشمند) في لغة الفرس، خصوص المتلبّس بالعلم فمن كان عالماً و لم يكن بالفعل عالماً لايصدق عليه في حال الانقضاء بلحاظ حال الانقضاء لاحال التلبّس عنوان العالم أو عنوان (دانشمند) ولوكان موضوعاً للأعمّ لصدق عليه ولو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه.

صحّة سلب المشتقّ

و منها: صحّة سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ و هو شاهد على اختصاص معناه بالمتلبّس مثلاً إذا رأينا صحّة القول بأنّ زيداً ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبّس بمبدأ العلم و إلاّ فليس لصحّة السلب عنه مجال.

أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّ صحّة السلب لا تصلح لأن تكون علامة الحقيقة لما تقدّم منه في بحث علائم الحقيقة من أنّ التحقيق أنّ الاستكشاف و استعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل و سلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه.

و قد ذكرنا سابقاً ما فيه من أنّ تصوّر الموضوع و المحمول إجمالاً يكفي في صحّة الحمل و لا يلزم أن يكون تفصيليّاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل و عليه فلا منافاة بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه و بين أن لا يعلم التفصيل إلاّ بالحمل و لذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى جواز حمله على الموضوع في المحاورات العرفيّة حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا في حدود المعنى في (الصعيد) فإذا رأينا صحّة حمله على ماعدا التراب في المحاورات العرفيّة و عدم صحّة سلبه عنه علمنا بتفصيل حدوده فارتفع الشكّ عنّا بالنّسبة إلى حدودها.

و عليه فإسناد التفصيل إلى الحمل أو صحّة السلب في محلّه.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ التبادر و صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب من علائم الحقيقة مترتّبات على الاستعمال المجرّد الكاشف عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى و إلاّ فلا يستعمله الحكيم فيه بدون القرينة لكونه غلطاً بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز و رتبة الاستعمال متقدّمة على رتبة هذه العلائم المذكورة فالتبادر و صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب في عرض واحد فكما أنّ التبادر الذي يكون من لوازم كون اللفظ موضوعاً للمعنى الذي استعمل فيه مجرّداً عن القرائن علامة الحقيقة فكذلك تكون صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب.

لايقال: إنّ لازم ما ذكر هو انحصار العلاميّة في الاستعمال المجرّد المذكور.

لأنّا نقول: إنّ اللوازم الخاصّة للشيء علامة وجوده أيضاً فإذاً يكون التبادر و

صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب أيضاً من علائم وجود الحقيقة و بهذا الاعتبار لا مانع من إطلاق العلامة على مثل هذه اللوازم و إن كانت رتبة علاميّة الاستعمال المجرّد مقدّمة عليها.

ثمّ إنّه ربما أُورد على الاستدلال لصحّة السلب بما حاصله: أنّه إن أُريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً سواء في حال التلبّس أو في حال الانقضاء فلا إشكال في كونه كذباً لصحّة حمله عليه في حال التلبّس و إن أُريد بصحّة السلب صحّته مقيّداً بحال الانقضاء فهو غير مفيد لأنّ سلب المقيّد لايكون دليلاً على سلب المطلق فكما أنّ مع سلب الإنسان الأبيض عن زيد لايصحّ سلب الإنسان المطلق عنه فكذلك سلب المشتقّ المقيّد لايكون علامة لكون المطلق فيه مجازاً فإذا قيل مثلاً زيد ليس بالضارب المقيّد بحال الانقضاء لايدلّ على عدم اتّصاف زيد في حال انقضاء المبدأ بمطلق الضارب بعد احتمال أن يكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المقصود هو تقييد السلب أو المسلوب عنه لا تقييد المسلوب حتّى لا يكون علامة و لذلك قال في منتهى الأُصول تبعاً للكفاية: يصحّ أن يقال: الرجل الذي كان عادلاً و الآن هو فاسق أنّه الآن ليس بعادل بحيث يكون (الآن) قيداً للموضوع أو للسلب لا للمسلوب ... إلى أن قال: و بناء على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنّه إن أراد المستدلّ صحّة السلب مطلقاً فغير سديد و إن أراد صحّته مقيّداً فغير مفيد لأنّنا أخذنا التقييد في ناحية الموضوع أو السلب و مثل هذا التقييد لايضرّ بالاستدلال.(١)

و توضيح ذلك أنّ تقييد السلب أو الموضوع الذي يحمل عليه المشتقّ غير ضائر بكون صحّة السلب علامة للمجاز بخلاف تقييد المسلوب الذي هو المشتقّ بحال

(١) منتهى الأُصول ١/١٠٣.

الانقضاء فإنّ سلبه أعمّ من سلب المطلق لإمكان اجتماعه مع ذات المقيّد فلايكون سلبه علامة على كون المطلق فيه مجازاً. هذا بخلاف سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء فإنّه علامة المجاز ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال فإذا سلب المشتقّ المطلق في حال الانقضاء يكون ذلك علامة على كون المطلق مجازاً في تلك الحال و حيث كان سلب المطلق مقيّداً بحال الانقضاء لايشمل حال التلبّس حتّى يكون كذباً.

ذهب المحقّق الإصفهاني﴿ إلى أن تقييد السلب غير سديد حيث قال ما حاصله: و أمّا تقييد السلب فغير سديد لأنّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافاً إلى شيء... إلى أن قال: بل القابل هي النسبة الاتّحاديّة بتبع مبدئها و هو التلبّس الواقع في الزمان أصالة ... إلى أن قال: فنقول حينئذٍ مفاد زيد ليس بضارب الآن، سلب النسبة المتقيّدة بالآن ولو كان الوصف موضوعاً للأعمّ كان زيد مصداقاً له الآن و لم يصحّ سلب مصداقيّته و مطابقته المزبورة.(١)

وكيف كان يمكن أن يقال إنّ تقييد المسلوب بحال الانقضاء على قسمين: تارة بسلب المسلوب المقيّد مادّته فهو ليس بأمارة كما إذا قيل: ليس زيد بضارب بضرب اليوم فإنّه لاينافي كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس. و تارة أُخرى بسلب المسلوب المقيّد هيئته و هو أمارة كما إذا قيل: زيد ليس بضارب اليوم ولو بضرب الأمس فإنّه ينافي الوضع للأعمّ من المتلبّس.

ارتكاز التضادّ

و منها: ما ربما يقال من أنّه لاريب في مضادّة الصفات المتقابلة التي أُخذت من

---

(١) نهاية الدراية ١/١١٥ـ١١٦.

المبادىء المتضادّة فلو كان المشتقّ حقيقة في الأعمّ لارتفع التضادّ بينهما لتصادقهما فيما انقضى عنه المبدأ كتصادق العناوين المتخالفة في آن واحد على شيء واحد كالأحمر و الشجاع على شخص مع أنّ المفروض أنّه ليس كذلك لارتكاز التضادّ بين عنوان العالم و الجاهل و الأسود و الأبيض و المتحرّك و الساكن عرفاً و هو بنفسه يدلّ على أنّ المشتقّ موضوع للمتلبّس دون الأعمّ و إلاّ لم يكن بينها تضادّ بما لها من المعاني بل كان بين العناوين تخالف و أمكن صدقها معاً على الذات في زمن واحد إذا أُريد من واحد منها الفعليّ و الآخر ما انقضى عنه.

أورد عليه في تهذيب الأُصول بأنّه لولا التبادر لما كان بينها تضادّ ارتكازاً إذ حكم العقل بأنّ الشيء لا يتّصف بالمبدئين المتضادّين صحيح لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض و الأسود ببركة التبادر و أنّ معنى كلّ واحد بحكمه هو المتلبّس بالمبدأ عند التحليل و مع التبادر لايحتاج إلى هذا الوجه العقليّ بل لا مجال له فتدبّر.

يمكن أن يقال: إنّ التضادّ المذكور من لوازم التبادر و لا إشكال في علاميّة اللازم كعلاميّة الملزوم.

لايقال: لا حاجة مع قيام الملزوم إلى اللازم.

لأنّا نقول: ربما لايكون التبادر منكشفاً إلاّ من ناحية التضادّ فبعد ارتكاز التضادّ يعلم تبادر خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال. و بعد رجوع التضادّ إلى التبادر و هو راجع إلى الوضع لايكون الوجه وجها عقلياً صرفاً حتّى لا يكون له مجال في مسألة المشتقّ لما مرّ من أنّ البحث فيه لغويّ.

لايقال: إنّ ارتكاز التضادّ بين الصفات يكون لأجل الانسباق و الانصراف من الإطلاق لا الوضع.

لأنّا نقول كما في الكفاية: الانصراف من ناحية الإطلاق مدفوع بكثرة استعمال

المشتقّ في موارد الانقضاء، فإنّه تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى على ما ذهب إليه القائل و قابليّة كونه حقيقة في مورد حال الانقضاء لا وجه لإنصرافه إلى خصوص المتلبّس فالانصراف إلى المتلبّس مع كثرة إستعمال المشتقّ في موارد الانقضاء لايكون إلاّ من جهة كون الانسباق من جهة حاقّ اللفظ و الوضع و اختصاص الوضع بحال التلبّس فلا تغفل.

أدلّة الأعمّيّ

ثمّ ينقدح ممّا ذكرنا عدم الوقع لما ادّعى المخالف من تبادر اللفظ في الأعمّ أو عدم صحّة السلب لما عرفت من تبادر خصوص المتلبّس و صحّة السلب عمّن انـقضى عنه.

و أمّا دعوى عدم صحّة السلب في مثل المضروب و المقتول، فإن أُريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيها مـنع إن كـان السـلب بلحاظ حال الانقضاء لوضوح صحّة أن يقال: أنّه ليس بمضروب أو مقتول الآن بل كان، إذ الضرب لم يدم و القتل لم يقبل التكرار. و إن أُريد بهما معنى يكون التلبّس به باقياً حتّى في حال الإنقضاء و النطق ولو مجـازاً كإرادة عدم الروح مـن المـقتول أو الجراحة و الإيلام من المضروب فعدم صحّة السلب صحيح و لكنّه خلاف مفروض البحث لأنّ البحث في إطلاق المشتقّ على من انقضى عـنه المـبدأ و في أمـثال ذلك لاينقضي المبدأ بل يكون المبدأ بعد إرادته ولو مجازاً باقياً.

و هكذا يكون خارجاً عن مفروض البحث إن أُريد بهما معناهما و لكن بلحاظ حال التلبّس فإنّ إطلاق اللفظ حينئذٍ يكون حقيقة لاستعماله في مـعناه و لايـصحّ سلبهما و الكلام في صحّة السلب بعد انقضاء المبدأ بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ حال التلبّس ولو سلّمنا استعماله فيمن انقضى عنه بلحاظ حال الانـقضاء لايكـون

دليلاً على كونه حقيقة. قال أستاذنا الداماد: لا إشكال في استعمال المشتقّ احياناً فيمن انقضى عنه المبدأ مع قيام القرينة عليه كما إذا كان المبدأ آنيّ الحصول كالقتل أو كان المبدأ غير متعدّد و غير متكرّر كقولهم: يا قالع باب الخيبر، أو كان الحكم المعلّق على المشتقّ غير مختصّ بالمتلبّس كقوله تعالى: السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما الآية.

و لكن لا أصل في البين حتّى يثبت أنّ استعماله فيه بعد معلوميّة المراد حقيقة أو مجاز بعد اختصاص جريان أصالة الحقيقة بما إذا لم يعلم المراد لا ما إذا علم المراد و شكّ في الاستناد إلى الحقيقة أو المعنى المجازيّ.

هذا مضافاً إلى ما في الوقاية من أنّ المشتقّ كثيراً مّا يلاحظ عنواناً للذات و معرّفاً لها كالقاتل و السارق و المحدود و نحو ذلك حتّى أنّه قد يقوم مقام النعت و الصفة إذا كان من الأفعال العظيمة كقالع الباب و فاتح البلد و حينئذٍ يكفي في صدق اللفظ اتّصافها به ولو في غير زمان التلبّس و من الخلط بين هذين القسمين نشأ كثير من الأقوال التي تجدها مفصّلة في الفصول و غيره حيث أنّ صاحب كلّ قول نظر إلى عدّة استعمالات المعتبر فيها المشتقّ عنواناً للذات فقاده إلى القول بعدم اشتراط التلبّس في الحال فيما هو من قبيلها.(١)

و لكن يمكن أن يقال: إنّ حمل الأوصاف على كونها عنواناً للذات خلاف الأصل.

ثمّ إنّ الأعمّيّ ربما يستدلّ بقوله تعالى: «و لاينال عهدي الظالمين» حيث استدلّ الإمام الصادق به على عدم لياقة من سبق منهم الظلم لمنصب الإمامة مستدلاً بكونهم مشركين قبل إسلامهم و لا يستقيم هذا الاستدلال إلاّ من جهة كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ حتّى يكون إطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم حين تصدّيهم لمنصب

---

(١) الوقاية /١٧٦.

الخلافة على نحو الحقيقة و إلاّ فلقائل أن يقول: إنّهم لم يكونوا مشركين حين تصدّيهم للخلافة و لما صحّ التعريض بمن تصدّى لها ممّن عبدالصنم مدّة مديدة كما عن الكافي عن الصادق عليه السلام: أنّه قال: من عبد صنماً أو وثناً لايكون إماماً. و عن العيون عن مولينا الرضا عليه السلام في ذيل الآية فأبطلت هذه الآية إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة و صارت في الصفوة.

و أجيب عنه بوجوه:

منها: أنّ القرينة في المقام قائمة على أنّ المراد من عنوان الظالم هو معناه المجازيّ و هو من انقضى عنه المبدأ و لا وجه للتحاشي عن الأخذ بالمعنى المجازيّ إذا قامت القرينة عليه بعد كون اللفظ ظاهراً فيه بمعونة القرينة. ألا ترى أنّه لا يستوحش أحد عن الأخذ بظهور مثل رأيت أسداً يرمي مع أنّه معنى مجازيّ. و عليه فلا وجه لتحاشي صاحب الكفاية من استعمال المشتقّ في الآية الكريمة في المعنى المجازيّ، فمعنى الآية الكريمة بمعونة القرينة في المقام أنّ من حدث منه الظلم و زال عنه لا يقبل للخلافة فضلاً عمّن كان متلبّساً بالظلم دائماً فالمراد من الظالمين هم الذين انقضى عنهم المبدأ.

و القرينة هي فخامة أمر الخلافة كما يشهد لذلك امتحان إبراهيم ـ على نبيّنا و آله و عليه السلام ـ و اختباره بعد كونه نائلاً لمنصب النبوّة و الخلّة قبل إفاضة الإمامة و الخلافة له لأنّ مقدّمات الإفاضة تدلّ على أنّ الإمامة في نظر الشارع ليست كإمامة الصلاة بل تمتاز عنها بكونها لاتنال من صدر عنه الظلم و لايليق لها فمحصّل الآية أنّ من انقضى عنه الظلم لا يناله عهدي و إمامتي فضلاً عمّن أدام الظلم و هذا المعنى يناسب الاستدلالات المرويّة عن أئمّتنا عليهم السلام كما عرفت و يساعد مع ظهور الكلام في اتّحاد زمان الحكم أعني عدم النيل مع زمان تحقّق الموضوع أعني جري عنوان الظلم و إطلاقه كاتّحاد زمان وجوب الإكرام مع زمان جرى العلم و حمله في مثل قولنا:

«أكرم العلماء» فهذه الآية المستعملة فيمن انقضى عنه المبدأ مجازاً بمعونة القرينة المذكورة لاتصلح للاستدلال للأعمّيّ، هذا هو مختار أُستاذنا الداماد‌ﷺ و لكن الأولويّة مع الوجه الذي لايستلزم كون اللفظ مجازاً.

و منها: ما حكاه أُستاذنا الداماد من أُستاذه الحائريّ‌ﷺ و أشار إليه في الدرر من أنّ مادّة الظلم في قوله تعالى: لاينال عهدي الظالمين، أعمّ من الظلم الآنيّ و حيث أنّ الحكم أعني عدم النيل بالخلافة و الإمامة أمر له استمرار، إذ لا معنى لذلك في الآن العقليّ كان ذلك قرينة على أنّ المراد من عنوان الظالمين ليس إلاّ من صدر عنه الظلم آناً مّا فالموضوع ليس إلاّ نفس ذلك الوجود الآنيّ و ليس لبقائه دخل إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض فمقتضى الآية و اللّه أعلم: أنّ من تصدّى للظلم في زمن لايليق لمنصب الإمامة و ان انقضى عنه الظلم و لايتفاوت في حمل الآية الشريفة على المعنى الذي ذكرنا بين أن نقول بأنّ المشتقّ حقيقة في الأخصّ أو في الأعمّ إذ الحكم المذكور في القضيّة ليس قابلاً لأن يترتّب إلاّ على من انقضى عنه المبدأ فاختلاف المبنى لايوجب اختلاف معنى الآية فلايصير احتجاج الإمام‌ﷺ بها دليل لإحدى الطائفتين.

قال الأُستاذ: أوردت عليه في الدرس بأنّ ظهور المادّة معارض مع ظهور وحدة زمان الحكم مع زمان الجري و الإطلاق إذ مقتضى ذلك هو اتّحاد حال عدم النيل مع حال الجري و لازم ذلك هو أن يكون الظلم مستمرّاً فبملاحظة ذلك يمكن أن يكون مادّة الظلم منحصرة في الظلم المستمرّ فلايشمل الظلم الآنيّ.

أجاب الأُستاذ الحائريّ‌ﷺ بأنّ ظهور الإطلاق و الجري ظهور مقاميّ وسكوتيّ تقتضيه مقدّمات الحكمة بعد كون المتكلّم حكيماً و من المعلوم أنّه لا يمكن أن يعارض ظهور الإطلاق و الجري مع ظهور المادّة الذي لايكون ظهورها إلاّ ظهوراً لفظيّاً و من حاقّ اللفظ بناء على مختارنا في مبحث المطلق و المقيّد من أنّ المطلق

لايحتاج في إفادته الإطلاق إلى جريان مقدّمات الحكمة بل نفس إنشاء الحكم على المطلق يقتضي التعميم و بعبارة أُخرى لا مجال لتعارض المقاميّ مع الظهور اللـفظيّ لابتناء الظهور المقاميّ على مقدّمات الحكمة و هي غير جارية مع الظهور اللفظيّ على الخلاف كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ إخراج الظلم الآنيّ من مادّة الظلم مع شـيوع الظـلم الآنيّ و كثرته يوجب حمل المطلق على النادر و هو كما ترى.

و يؤيّد ما ذكر ما في مجمع‌البيان من أنّ الظلم إمّا ظلم على النفس و إمّا ظلم على الغير فإنّ هذا الكلام يدلّ على أنّ عنوان الظلم بمعناه الإطلاقيّ صار موضوعاً للحكم. انتهى

حاصله أنّ عنوان الظالم مستعمل في المتلبّس بـالظلم الذي انـقضى عـنه المـبدأ بالقرينة المذكورة. ومن المعلوم أنّه لا يدلّ على كونه حقيقة في الأعمّ لصحّة الاستعمال المذكور بالقرينة مع كونه حقيقة في المتلبّس و لايخفى عليك أنّ هذا الوجه لابأس به و لكن الأولويّة مع وجه لايستلزم المجاز.

و منها: ما في المحاضرات من أنّ المشتقّ استعمل في المتلبّس و هو تمام الموضوع للحكم المؤبّد لا فيمن انقضى عنه المبدأ بل ليس للموضوع إلاّ حالة واحدة و هـو حالة التلبّس لأنّ الموضوع في القضايا الحقيقيّة لابدّ من أخذه مفروض الوجود في الخارج و من هنا ترجع كلّ قضيّة حقيقيّة إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها: وجود الموضوع و تاليها: ثبوت الحكم له. و عليه ففعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه و لايعقل تخلّف الحكم عنه فإنّه كتخلّف المعلول عن علّته التامّة و لذلك لايجري النزاع في القـضايا الحقيقيّة بخلاف القضايا الخارجيّة التي يكون الموضوع فيهـا أمراً موجوداً خـارجـيّاً فإنّه يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و من المنقضي عنه المبدأ فالترديد في استعمال المشتقّ في المتلبّس أو الأعمّ إنّـما يـتأتّى في القـضايا

الخارجيّة دون القضايا الحقيقيّة مثلاً عنوان (العالم) في قولنا: يجب إكرام العالم، يستعمل فيمن تلبّس بالمبدأ أبداً سواء تحقّق التلبّس في الخارج أم لم يتحقّق فإنّه قد فرض فيه وجود شخص متلبّس بالعلم و حكم بوجوب إكرامه لانعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له. و على هذا الضوء يظهر أنّ استدلال الإمام‌ﷺ بالآية المباركة على عدم لياقة عبدة الأصنام للخلافة غير مبتن على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبيّ عن نزاع المشتقّ و هو أنّ العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام و متعلّقاتها في القضايا الحقيقيّة هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً و بقاء أم تدور مدار حدوثها فقطّ، و الصحيح أنّها تختلف بحسب اختلاف الموارد ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً و بقاء و هذا هو المتفاهم عرفاً و في بعض الموارد لايدور بقاء الحكم مدار بقاء موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً. و على ضوء معرفة هذا، يقع الكلام في أنّ عنوان الظالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلاً في الحكم على النحو الأوّل أو على النحو الثاني فالاستدلال بها مبتن على أن يكون دخله على النحو الثاني دون الأوّل و لايخفى أنّ الارتكاز الناشئ من مناسبة الحكم و الموضوع يستدعي أنّ المتلبّس بهذا العنوان آناً مّا كاف لعدم نيل العهد و الخلافة أبداً، و يؤكّده نفس إطلاق الحكم في الآية المباركة فإنّ الإتيان بصيغه المضارع و هي كلمة (لاينال) بلا تقييدها بوقت خاصّ يدلّ على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن و أنّه ثابت أبدا لمن تلبّس بالظلم ولو آناً مّا.

هذا مضافاً إلى أنّ النهي عن الصلاة خلف المحدود و المجزوم و الأبرص و ولدالزنا و الأعرابيّ يدلّ بالأولويّة القطعيّة على أنّ المتلبّس بالظلم و عبادة الوثن أولى بعدم

اللياقة للجلوس على كرسيّ الخلافة لعلوّالمنصب و عظم المعصية.(١)

و منها: أن يقال إنّ إبراهيم خليل الرحمن﴿ع﴾ أجلّ شأناً من أن يسئل عن اللّه تعالى لذريّته بقوله و من ذرّيّتي بعد قوله تعالى: إنّي جاعلك للناس إماماً: أن يجعل ذرّيّته الذين كانوا من أوّل حياتهم إلى آخرها من الظالمين أو كانوا في أواخر عمرهم من الظالمين و عليه فالمناسب هو أن يسئل للذين كانوا من أوّل حياتهم إلى آخرها عادلين أو كانوا في أواخر عمرهم و في زمن نيل الإمامة عادلين، فأجاب اللّه تعالى إيّاه (لاينال عهدي الظالمين) و من المعلوم أنّ المنفيّ هو نيل الذين كانوا في أواخر عمرهم عادلين إلى مقام الإمامة فانحصر الإجابة للذين كانوا من أوّل عمرهم إلى آخره عادلين، فهذه قرينة على اختصاص الظالمين بمن صدر منهم الظلم آناً مّا فعنوان الظالمين مستعمل بلحاظ حال التلبّس ولو آناً مّا لا بلحاظ حال الانقضاء.

قال في الميزان: إنّ هذا المعنى أعني الإمامة على شرافته و عظمته لايقوم إلاّ بمن كان سعيد الذات بنفسه إذ الذي ربما تلبّس ذاته بالظلم و الشقاء فإنّما سعادته بهداية من غيره و قد قال اللّه تعالى: أفمن يَهدي إلى الحقّ أحقّ أن يتّبع أمّن لا يَهِدّي إلاّ أن يُهدى.(٢)

و قد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحقّ و بين غير المهتدي إلاّ بغيره أعني المهتدي بغيره و هذه المقابلة تقتضي أن يكون الهادي إلى الحقّ مهتدياً بنفسه و أنّ المهتدي بغيره لايكون هادياً إلى الحقّ ألبتّة... إلى أن قال: و بهذا البيان يظهر أنّ المراد بالظالمين في قوله تعالى: قال و من ذرّيّتي قال لاينال عهدي الظالمين، أنّ مطلق من صدر عنه ظلم مّا من شرك أو معصية و إن كان في برهة من عمره ثمّ تاب و صلح، و

(١) المحاضرات ١/٢٥٧_٢٦١.

(٢) يونس، ٣٥.

قد سئل بعض أساتيدنا عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمـام فأجـاب: أنّ الناس بحسب القسمة العقليّة على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره و من لم يكن ظالماً في جميع عمره و من هو ظالم في أوّل عمره دون آخره و من هو بالعكس. و إبراهيم أجلّ شأناً من أن يسئل الإمامة للطائفة الأولى و الرابعة من ذرّيّته فبقي قسمان آخران و قد نفى اللّه أحدهما و هو الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره فبقي الآخر و هو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.[1]

و عليه فالمراد من عنوان الظالمين من صدر منهم الظلم ولو آناً مّا واستعمل لفظ الظالم بلحاظ حال التلبّس و لم يستعمل في المنقضي عنه المبدأ ولو سلّم لايفيد ذلك لأنّ الاستعمال مع القرينة لايصلح شاهداً للبحث لا له و لا عليه.

و منها: ما في نهـاية الأصول من أنّ أكثر أفراد الظلم كفعل أكثر المحـرّمات ممّـا يحدث و ينصرم فلا معنى لدوران المحروميّة من الإمامة مداره حدوثاً و بقاء و بعض أفراده و إن كان ممّا لاينصرم كالشرك مثلاً و لكن كلمة (الظالمين) جمع محلّى بـاللام فيدلّ الآية الشريفة على محروميّة كلّ من صدق عليه هذا العنوان بأيّ جـهة كـان فيشمل كلّ من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة أو المتصرّمة و حيث أنّ المـتصرّمة منها علّة لحدوث المحروميّة من دون أن تكون في بقائها دائرة مدارها كما عرفت وجهه فالثابتة منها أيضاً كذلك بطريق أولى و ممّا يدلّ على كون اللام في المقام للاستغراق لا للعهد أنّ العهد إنّما يتمشّى احتماله فيما إذا كان الاخبار بما وقع في الحال أو المضيّ و فيما نحن فيه ليس كذلك فإنّ المخاطب بهذا الكلام هو إبراهيم الخليل و قد خوطب به قبل أن يوجد الظالمون من ذرّيّته و يرتكبوا المظالم فيكون ظاهر الآية محروميّة كلّ من يوجد و يصدق عليه هذا العنوان و يؤيّد ذلك عظم قدر الإمامة و جلالته بحيث

---

(١) الميزان ١/ ٢٧٦ـ٢٧٧.

لايناسب أن تبذل لمن صدر عنه الظلم ولو قبل تقمّصه بها.[١]

فتحصّل أنّ الآية الكريمة لاتكون دليلاً عن أنّ معنى المشتقّ هو الأعمّ ممّن انقضى عنه المبدأ لأنّ الاستعمال إمّا من باب استعماله بلحاظ حال التلبّس كما صرّح به في الكفاية أو من باب استعماله في المنقضي عنه المبدأ مجازاً. فلاينافي كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس و لا دليل لدعوى كونه مستعملاً في من انقضى عنه المبدأ من باب الحقيقة و لا أقلّ من الشكّ و معه لايتمّ الاستدلال بأمثال هذه الآية الكريمة كما لايخفى.

هذا كلّه مع إمكان الإشكال الثبوتيّ بدعوى امتناع تصوير الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه المبدأ و مع الامتناع لاتصل النوبة إلى مقام الإثبات و الامتناع كما قيل.

أمّا على البساطة التي ذهب إليها المحقّق الدوانيّ من اتّحاد المبدأ و المشتقّ ذاتاً و اختلافهما اعتباراً فلأنّ مع زوال المبدأ و انقضاء التلبّس به لا شيء هناك حتّى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه و شؤونه فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدأ مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به.

و أمّا على البساطة التي ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ من كون مفهوم المشتقّ صورة مبهمة متلبّسة بالقيام على نهج الوحدانيّة كما هو كذلك في الخارج فلأنّ مطابق هذا المعنى الوحدانيّ ليس إلاّ الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً و لايعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقوّمة لعنوانيّة العنوان و مع ذلك يصدق على فاقد التلبّس.

و أمّا على التركيب فلما حكي عن المحقّق النائينيّ من أنّ الذات المأخوذة في المفاهيم الاشتقاقيّة لاتكون مطلق الذات بل خصوص ذات متلبّسة بالمبدأ و متّصفة بصفة مّا على أنحائها المختلفة من الجواهر و الأعراض و غيرهما و من الواضح أنّه لا

---

(١) نهاية الأصول ١/٦٦ـ٦٥.

جامع بين الذات الواجدة لصفة مّا و الذات الفاقدة لها.

فعلى كلّ تقدير ليس جامع ذاتيّ بين الواجد و الفاقد و الموجود و المعدوم، نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتقّ، بأن يقال: أنّه وضع للدلالة على المتلبّس في زمن مّا و هو صادق على المتلبّس في الحال و في الماضى و جامع بينهما لأمكن أن يدّعى بأنّه موضوع للجامع بين الفردين و لكن قد تقدّم أنّ الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا جزء و لا قيداً و لا خاصّاً و لا عامّاً.

يمكن أن يقال كما في المحاضرات: إنّ الجامع بين المتلبّس و المنقضي عنه المبدأ هو اتّصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتّصف به بعد فإنّ الذات في الخارج على قسمين: قسم منها: لم يتلبّس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم. و قسم منها: متّصف به و لكنّه أعمّ من أن يكون الاتّصاف باقياً حين الجري و النسبة أم لم يكن باقياً و هو جامع بين المتلبّس و المنقضي و صادق عليهما صدق الطبيعيّ على أفراده فالموضوع له على القول بالأعمّ هو صرف وجود الاتّصاف العاري عن أيّة خصوصيّة كما هو شأن الجامع و المقسم في كلّ مورد و هو كما ينطبق على الفرد المتلبّس حقيقة فكذلك ينطبق على الفرد المنقضي فإنّ هذا المعنى موجود في كلا الفردين، هذا ولو سلّمنا أنّ الجامع الحقيقيّ بين الفردين غير ممكن إلاّ أنّه يمكننا تصوير جامع انتزاعيّ بينهما و هو عنوان أحدهما نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح و الأعمّ من تصوير الجامع الانتزاعيّ بين الأركان و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتيّاً لعدم مقتضٍ له إذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعيّ لأنّ الحاجة التي دعت إلى تصوير جامع هنا هي الوضع بإزائه و هو لايستدعي أزيد من تصوير معنى مّا.[1]

و القول بأنّ الجامع الانتزاعيّ لابدّ أن ينتزع من الواقع و الانتزاع عنه فرع

(١) المحاضرات ١ / ٢٥٠.

صلاحيّة الواقع له كما ترى لأنّه خروج عن المباحث اللغويّة إلى المباحث العقليّة مع أنّ البحث في المشتقّات يكون لغويّاً و يكفي فيه ما تصوّره العرف و لايلزم فيه الجامع العقليّ الانتزاعيّ كما لا يخفى.

و عليه فالإشكال الثبوتيّ في تصوير الجامع على مذهب الأعمّ غير سديد بل الحقّ أنّ أدلّة الإثبات من التبادر و صحّة السلب و غيرهما لاتساعدهم فلا تغفل.

* * * *

تنبيهات:

الأوّل: في بساطة المشتقّ و تركّبه:

و لايخفى عليك أنّ الحق هو البساطة و المراد منها هي البساطة الإدراكيّة واللحاظيّة لأنّ الموضوع له في المشتقّ هو أمر وحدانيّ و إن كان العقل يحلّلها إلى أمرين و هذه البساطة بساطة لحاظيّة إذ لاينطبع في مرآة الذهن إلاّ صورة علميّة واحدة سواء كان ذو الصورة بسيطاً في الخارج كالأعراض نحو قولنا: «البياض أبيض» أو مركّباً حقيقيّاً كالإنسان و نحوه من الأنواع المركّبة أو مركّباً اعتباريّاً نحو قولنا: «تلك دار أو بيت».

فمناط البساطة في البساطة اللحاظيّة هو وحدة الصورة الإدراكيّة سواء أمكن تحليلها عند العقل إلى معان متعدّدة أو لم يمكن. و عليه فالتحليل العقليّ لاينافي البساطة الإدراكيّة و اللحاظيّة و ذلك لأنّ مفهوم النوع كالإنسان مثلاً بسيط قطعاً مع أنّ العقل يحلّله إلى جنس و فصل و التركّب في قبال هذه البساطة بأن تكون الصورة التي تأتي من الشيء إلى الذهن صورة مركّبة من صورتين لاصورة وحدانيّة كما أنّه ربما يكون الأمر كذلك في مثل مفهوم المخلوطة من الحبوبات و أمثالها إذ الصورة التي

تأتي منها إلى الذهن مركّبة من حنطة و شعير مثلاً و أمّا مثل غلام زيد فهو جملة و خارجة عن محلّ البحث إذ الكلام في المفاهيم الإفراديّة لا في مفاهيم الجملات كما أنّ مثل ألفاظ الأعداد و التثنية و الجمع خارج عن محلّ البحث لأنّها لاتدلّ على المركّبات و إن دلّ على المتعدّد والمتكثّر بدلالة واحدة أو دلالات متعدّدة.

و لقد أفاد و أجاد في الوقاية حيث قال: إنّ مفهوم المشتقّ مطابق لأوّل ماينطبع في مرآة الذهن من ملاحظة المبدأ المعنون بأحد العناوين و تلتفت إليه النفس و لا شكّ أنّه معنى بسيط فمن نظر إلى النجم لايرى في بدء النظر جسماً و نوراً مرتبطين و لاشيئاً ثالثاً مركّباً بل يرى جسماً معنوناً بعنوان النورانيّة و كذلك من رأى فرساً راكضاً لايرى إلاّ الفرس المعنون بعنوان الركض لافرساً و ركضاً و لاثالثاً مركّباً منها وقس عليها الضارب و المضروب و سائر المشتقّات و إذا فعلت ذلك وأنصفت عرفت أنّ مفاد المشتقّ ليس إلاّ الذات محدودة بتلك الحدود و معنوناً بتلك العناوين و لا فرق بين هذه المفاهيم و بين مفهوم الحجر و سائر مفاهيم الذوات إلاّ أنّك تفهم من لفظ الحجر العنوان المنتزع من الذات بما هو ذات و من المشتقّات بما هو متّصف بصفة معيّنة و محدودة بحدود معلومة و بمجرّد ذلك لا يوجب بساطة مفهوم الأوّل و تركّب الثاني إذ لا فرق بينهما في ناحية المعنى أصلاً و إنّما هو في اللفظ فقطّ و إذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق بين المشتقّ و مبدئه إذ هذا المعنى الأوّليّ البسيط هو معنى المشتقّ و للعقل بعد ذلك أن يجرّد المبدأ عن الذات و يفكّكه كما تجرّد الصور عن موادّها و الأجناس عن فصولها و ينسبه إلى الذات و هذا الملحوظ بالنظر التحليليّ الثانويّ هو معنى المبدأ[١].

و إليه ذهب في الدرر حيث قال: و هل يكون هذا المفهوم مركّباً من الذات و

---

(١) وقاية الأذهان ١٧٢/١٧١.

غيرها كما اشتهر في ألسنتهم من أنّ معنى الضارب مثلاً «ذات ثبت له الضرب» و كذا باقي المشتقّات أو لايكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه و إن جاز التحليل في مقام شرح المفهوم كما يصحّ أن يقال في مقام شرح مفهوم الحجر «أنّه شيء أو ذات ثبت له الحجريّة». الحقّ هو الثاني لأنّا بعد المراجعة إلى أنفسنا لانفهم من لفظ (ضارب) مثلاً إلاّ معنى يعبّر عنه بالفارسيّة (زننده) و بعبارة أُخرى (داراى ضرب) ولاإشكال في وحدة هذا المفهوم الذي ذكرنا و إن جاز في مقام الشرح أن يقال أي (شيء أو ذات ثبت له الضرب) و ليس في باب فهم معاني الألفاظ شيء أمتن من الرجوع إلى الوجدان[١].

و إليه يؤول ما في الكفاية حيث قال: لايخفى أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً و تصوّراً بحيث لايتصوّر عند تصوّره إلاّ شيء واحد لاشيئان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلال مفهوم الحجر و الشجر إلى (شيء له الحجريّة أو الشجريّة) مع وضوح بساطة مفهومهما و بالجملة لاينثلم بالانحلال إلى الاثنينيّة بالتعمّل العقليّ وحدة المعنى و بساطة المفهوم كما لايخفى و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحدّ مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتاً فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع و يفصّله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فارداً تصوّراً فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق[٢].

اعتبار البساطة الحقيقيّة

ذهب المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ إلى أنّ البساطة اللحاظيّة و الإدراكيّة بعيدة عن الكلمات بل المراد منها هي البساطة الحقيقيّة بمعنى أنّ المفهوم البسيط إدراكاً هل يكون

---

(١) الدرر ١/٦٦.

(٢) الكفاية ١/٨٢.

بحسب حاقّ الواقع عند العقل بسيطاً و غير قابل للتحليل أو لايكون كذلك و علّل ذلك بقوله: لأنّ البساطة اللحاظيّة في كلّ مدلول و مفهوم للفظ واحد ممّا لايكاد يشكّ فيها ذو مسكة إذ البداهة قاضية بأنّ اللفظ وجود لفظّي بتمامه لمفهومه و معناه لاأنّه وجود لفظيّ لكلّ جزء من أجزاء معناه بتمامه و كون اللفظ وجوداً لفظيّاً لمعنى تركيبيّ لايكون إلاّ مع جهة وحدة فلامحالة لاينتقل إلى المعنى التركيبيّ إلاّ بانتقال واحد كما هو المحسوس بالوجدان في الانتقال إلى معنى الدار المؤلّفة من البيوت و السقف و الجدران فاتّضح أنّ البساطة اللحاظيّة ممّا لم يقع لأحد فيها شكّ و ريب و إنّما الكلام في البساطة الحقيقيّة من وجهين: أحدهما: ما هو المعروف الذي استدلّ له الشريف و هي البساطة من حيث خروج الذات عن المشتقّات و تمحّضها في مبدأ و النسبة. ثانيهما: ما ادّعاه المحقّق الدوانيّ من خروج النسبة كالذات عن المشتقّات و تمحّضها في المبدأ فقطّ و أنّ الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ بالاعتبار و الكلام في الثاني سيجيء. إن شاءاللّه تعالى[١].

و إليه ذهب في تهذيب الأصول أيضاً حيث خصّص محلّ النزاع بالوجهين الأخيرين من الوجوه المذكورة هناك.

و فيه أنّ البساطة الحقيقيّة و العقليّة لاربط لها بالمفهوم بما هو مفهوم بل هو من المباحث الفلسفيّة التي يبحث فيه عن حقائق الأشياء و المفروض في المقام هو البحث عن مفاهيم المشتقّات لغة و عرفاً و دعوى بداهة الانتقال إلى المعنى التركيبيّ بالانتقال من البسيط غير واضحة و قابلة للبحث. و أمّا القول بأنّ الوحدة الإدراكيّة بعيدة عن كلمات القوم و استدلالاتهم كاستدلال المحقّق الشريف و غيره.

ففيه أوّلاً: نمنع بعدها عن جميع الكلمات. و ثانياً: أنّ كلام السيّد الشريف ليس إلاّ

---

(١) نهاية الدراية ١/١٢٨.

في مقام تعريف الفصل الحقيقيّ حيث أنّه أورد على شارح المطالع بأنّ المشتقّ عندالمنطقيّين خالٍ عن الذات فلايصحّ. تعريف الفكر بأنّه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول لصحّة تعريف الشيء بالفصل وحده مع كونه مجرّداً عن الشيء مفهوماً و مصداقاً و من المعلوم أنّ السيّد الشريف كان في مقام تبيين المشتقّ بحسب الاصطلاح عندالمنطقيّين لافي مقام تعيين معناه لغة و عرفاً.

هذا مضافاً إلى ما في الاستدلال لبداهة البساطة اللحاظيّة بما هو منظور فيه من أنّ اللفظ وجود لفظيّ بتمامه لمفهومه مع أنّك عرفت سابقاً أنّه لادليل على أمثال هذه التنظيرات.

ثمّ إنّ شهادة الوجدان على البساطة اللحاظيّة و المفهوميّة لاتخرجها عن محلّ النزاع و البحث إذ كثير من المباحث يقوم فيها الوجدان و مع ذلك صارت محلّ البحث و النزاع لمكابرة بعض بالنسبة إليها و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار أيضاً حيث ذهب إلى أنّ البساطة في التصوّر بمعنى أنّ اللفظ إذا سمعه العاقل تصوّر منه معنى واحداً خارجة عن محلّ النزاع إذ بالوجدان أنّ المشتقّ غير مركّب من عدّة معان كلفظ «غلام زيد» و «زيد رجل» فلابدّ من القول بالبساطة المقابلة له(١). هذا مضافاً إلى إمكان تصوير النزاع في البساطة اللحاظيّة باعتبار آخر و هو أنّه لمّا كان لفظ المشتقّ مركّباً من مادّة و هيئة يدلّ كلّ منهما على معنى مندمج في صاحبه و ممتزج به. أمكن النزاع في كون مدلول لفظ المشتقّ هل هو عبارة عن ثلاثة أمور أعني بها الحدث و الذات و نسبة الحدث إليها أو عبارة عن الحدث و نسبته إلى ذات ما أو عبارة عن الحدث الملحوظ لابشرط أو عبارة عن الأمر الواحدانيّ مفهوماً القابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان أو حدث خاصّ، فباعتبار هذه

---

(١) بدائع الأفكار ١/١٦٨ ـ ١٦٩.

الاحتمالات أمكن النزاع بل وقع في كون مفهوم المشتقّ مركّباً أو بسيطاً فمن أخذ بالاحتمال الأوّل فقد ذهب إلى كون مفهوم المشتقّ مركّباً و هو المشهور عند القدماء و من أخذ بالاحتمال الثاني فقد ذهب إلى كونه بسيطاً من ناحية الذات و مركّباً من ناحية النسبة و من أخذ بالاحتمال الثالث و الرابع فقد ذهب إلى كونه بسيطاً كما لايخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول أيضاً حيث جعل محلّ النزاع بعد الفراغ عن البساطة اللحاظيّة في أنّ مفهوم المشتقّ هل يكون قابلاً للتحليل العقليّ أم لايكون و كيف كان فتحصّل أنّ البساطة المبحوث عنها في المشتقّات هي البساطة اللحاظيّة و الإدراكيّة لا البساطة الحقيقيّة و الانحلاليّة و المراد منها كما ذكرناه هو النزاع في أنّ لفظ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ يكون قابلاً أو غير قابل للانحلال إلى معنون مبهم محدود بعنوان خاصّ أو موضوع للمركّب من الذات و الحدث.

أدلّة المختار:

و الدليل على البساطة الإدراكيّة هو الوجدان إذ لانفهم من المشتقّات إلاّ ما ينطبق على ما ينطبع في مرآة الذهن من ملاحظة مصداق المشتقّات فمن رأى «ضارباً» لاينطبع في ذهنه إلاّ أمراً وحدانيّاً معنوناً بعنوان صدور الضرب منه لاالشخص و صدور الضرب منه و إن أمكن التحليل إليهما و هو أمر ظاهر و لاسترة فيه ولاحاجة إلى إقامة البرهان كسائر معاني الألفاظ.

هذا مضافاً إلى تأئيد الوجدان بصحّة أخذ المشتقّات موضوعاً في القضيّة الحمليّة أو موضوعاً للحكم في القضيّة الإنشائيّة كما في قولنا: «الضاحك إنسان» و قولنا: «صلّ خلف العادل». و بصحّة جعلها محمولاً في القضيّة الحمليّة كما في قولك: «الإنسان ضاحك» و «زيد عادل» و من المعلوم أنّ الموضوع في القضيّة و الحكم في المثالين الأوّلين ليس هو الضحك و العدالة الملحوظين لابشرط أو المنتسبين إلى ذات مّا بل

الموضوع في القضيّتين هو المتّصف بالضحك أو العدالة و كذا الشأن فيما لوجعل محمولاً كما في المثالين الأخرين. لأنّ ملاك صحّة الحمل في الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود و الاختلاف في المفهوم و لاشكّ في عدم اتّحاد الضحك مع الإنسان و عدم اتّحاد العدالة مع زيد وجوداً و إنّما المتّحد معهما هو المبهم المعنون بعنوان كالضحك و العدلة.

لايقال: إنّ المشتقّ بناء على خلوّه عن الذات و إن لم يدلّ على الذات بالدلالة اللفظيّة إلاّ أنّه يدلّ عليها بالملازمة العقليّة فيما أنّ دلالته على معناه مستلزمة للدلالة على الذات يصحّ أن يؤخذ موضوعاً في القضيّة الحمليّة و موضوعاً للحكم في القضيّة الإنشائيّة لاستلزامه الدلالة على ما هو موضوع القضيّة و الحكم أعني به الذات بإشارة العنوان الاشتقاقيّ إليها أو مع دخله في الموضوعيّة كما في قولك: «صلّ خلف العادل» و كذلك الشأن في جعله محمولاً فإنّ المحمول في القضيّة الحمليّة حقيقة هي الذات المبهمة المتجلّيّة بمبدأ الوصف العنوانيّ المتّحدة مع ذات الموضوع المشخّصة إلاّ أنّ دلالته على الذات بالملازمة العقليّة فيا لوأُخذ موضوعاً للقضيّة الحلميّة أو للحكم أجلى منها فيما لوجعل محمولاً للقضيّة الحمليّة لظهوره فيها في كون المحمول هو الوصف العنوانيّ[1].

لأنّا نقول: ظاهر القضايا هو كون الموضوع هو نفس المذكور كما أنّ ظاهرها هو أنّ المحمول هو نفس المذكور و المفروض هو خلوّ الموضوع و المحمول عمّا يصلح لذلك و جعل الموضوع و المحمول غير المذكور المدلول عليه بالدلالة العقليّة خلاف ظاهر القضايا و يحتاج إلى إعمال العناية كما لايخفى.

لايقال: ليس في نظير حمل موجود على الوجود أو مضيء على الضوء أو مضاف

---

(١) بدائع الأفكار ١/١٧١ ـ ١٧٢.

على الإضافة و غير ذلك من الموارد التي يكون المشتقّ محمولاً على نفس المبدأ ذات غير المبدأ حتّى تكون معنون هذا العنوان و هذه الأمثلة تدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ و ليست الذات و النسبة داخلتين في مفهومه أصلاً و إنّما الفرق بين المبدأ و المشتقّ هو بأنّ المبدأ لوحظ «بشرط لا» و المشتقّ لوحظ «لابشرط» و حمل مثل موجود على الوجود على الغلط و المجاز كما ترى[1].

لأنّا نقول: إنّ الموضوع له هو الأمر الواحد مفهوماً القابل للانحلال إلى معنون مبهم و الإبهام فيه حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يوجب صحّة حمل الموجود على الوجود و نحوه حيث لم يعتبر في العنوان المبهم المذكور أن لايكون عين المبدأ خارجاً كما في تعليقة الإصفهانيّ‍‌‌‌‌‌‌‌‌ﷺ[2].

فيفيد حمل الموجود على الوجود بنحو الحمل الشائع الصناعيّ أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة و الواقعيّة العينيّة ولم يكن موجوداً بوجود آخر.

هذا مضافاً إلى ما ذكره سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ﷺ أنّ في مثل «البياض أبيض» و «الوجود موجود» أو أنّ السمن دسمة و نحوها ممّا لاتكون بين الموضوع و المحمول مغايرة يتخيّل المغايرة حتّى يصحّ الحمل و لكنّه لايخلو من تأمّل لأنّ بعد عدم اعتبار أن لايكون عين المبدأ لاحاجة إلى تخيّل المغايرة بل تكفي المغايرة المفهوميّة كما صرّح به المحقّق الإصفهانيّ‌ﷺ[3] حيث قال في مثل حمل (الموجود على الوجود) و (الأسود على سواد) لامغايرة بين الموضوع و مبدأ المحمول و لكنّه لايضرّ مع ثبوت المغايرة المفهوميّة بين المحمول و الموضوع إذالمعيار في جواز الحمل و عدمه في الحمل الشائع الصناعيّ هو المغايرة المفهوميّة بين الموضوع و المحمول لاالمغايرة بين الموضوع و مبدأ

---

(١) راجع منتهى الأصول ١/ ٩٨.

(٢) نهاية الدراية ١/ ١٢٩.

(٣) نفس المصدر ١/ ١٣٩.

المحمول[١]. و المغايرة المفهوميّة بين الوجود و الموجود متحقّقة فلاإشكال في حمله عليه لإفادة أنّ الوجود بنفسه عين الموجوديّة من دون دخل لوجود آخر أو لإفادة أنّ الواقعيّة للوجود لاللماهيّة و غير ذلك من الأغراض و لايخفى عليك أنّ اعتبار المغايرة لإفادة الحمل لالصحّة الحمل إذ المعيار في صحّته في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد المصداقيّ فلاتغفل.

ربّما استدلّ على عدم تركّب المشتقّ عقلاً و انحلالاً بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه و يمكن أن يقال إنّ الدليل المذكور ينفي تركيب الابتدائيّ لاالتركيب الانحلاليّ إذ عدم التكرّر من شواهد عدم أخذ الذات مفهوماً أو مصداقاً بنحو التفصيل من ابتداء الأمر و هو يؤيّد ما ذكرناه من أنّ المشتقّ موضوع للأمر الوحدانيّ الذي يكون قابلاً للتحليل عقلاً و من المعلوم أنّه لايلزم من توصيف الموصوف به أو الإخبار به تكرّر إذ ليس معنى (زيد كاتب) مثلاً أنّ زيداً هو زيد له الكتابة بل معناه أنّ زيداً مصداق لأمر وحدانيّ مبهم معنون بأنّ له الكتابة كقولنا في اللغة الفارسيّة (زيد نويسنده است). و هذا لايفيد التكرار كما لايخفى.

و الحاصل أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكاً و تصوّراً و لكنّه قابل للتحليل إلى الذات و المبدأ عقلاً فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط و ليس بقابل للتحليل إلى الذات و المبدأ ضرورة انحلال الأمر المبهم إلى معنون و عنوان فلاتغفل.

استدلال السيّد الشريف على البساطة

ثمّ لايخفى عليك أنّ استدلال السيّد الشريف على بساطة المشتقّ بالدليل العقليّ

---

(١) نفس المصدر ١/ ١٤٠.

أجنبيّ عن إثبات بساطة معنى المشتقّ لغة و عرفاً. لأنّ المعيار في إثبات معاني الألفاظ هو التبادر و نحوه فلعلّ وجه استدلاله بالدليل العقليّ أنّه كان في صدد تبيين معنى المشتقّ كالناطق بحسب اصطلاح المنطقيين حيث جعلوه وحده فصلاً حقيقيّاً و كيف كان فقد استدلّ على بساطة المشتق و تجرّده عن الشيء، مفهوماً و مصداقاً بأنّه لواعتبر فيه مفهوم الشيء لزم المحذور من دخول العرض العامّ في الفصل ولو اعتبر الشيء مصداقاً لزم انقلاب مادّة قضية الإنسان ضاحك أو كاتب.

أُورد عليه أوّلاً كما في الكفاية بأنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقيّ إذ النطق إمّا بمعنى التكلّم أو بمعنى الإدراك و كلا هما إمّا فعل أو انفعال و هما لايكونان من مقوّمات الذات و عليه فالنطق لازم الفصل الحقيقيّ و أظهر خواصّه و إنّما يكون فصلاً مشهوريّاً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فإنّه و إن كان عرضاً عامّاً لافصلاً مقوّماً للإنسان إلاّ أنّه بعد تقييده بالنطق و اتّصافه به كان من أظهر خواصّه و لايلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلاّ دخول العرض في الأعراض و اللوازم الخاصّة لافي الفصل الحقيقيّ الذي هو من الذاتيّ. انتهى

و يمكن أن يقال بأنّ المراد من الناطق كما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ ما له نفس ناطقة و النفس الناطقه بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقيّ للإنسان و لادخل للشي،أو الذات في فصليّة هذا المبدأ و إنّما هو لتصحيح الحمل فلا يلزم من التركيب دخول العرض العامّ في الفصل. اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ الناطق بهذ المعنى غير معروف عند العرف و اللغة.

و ثانياً بأنّ المحمول في قضيّة الإنسان ضاحك أو «كاتب» على تقدير اعتبار الشيء مصداقاً، ليس مصداق الشيء و الذات مطلقاً بل مقيّداً بالوصف إلا مكانيّ و من المعلوم أنّ ثبوته للموضوع حينئذٍ ليس بالضرورة. و ما في الكفاية من أنّ عدم ثبوت

القيد ضرورياً لايضرّ بدعوى الانقلاب فيا إذا كان ذات المقيّد محمولاً و كان القيد خارجاً و إن كان التقيّد داخلاً بما هو معنى حرفيّ فالقضيّة لامحالة تكون ضروريّة. ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذي يكون ملحوظاً في حال التقييد بالنطق للإنسان و إن كان المقيّد بما هو مقيّد محمولاً على أن يكون القيد داخلاً فقضيّة: الإنسان ناطق تنحلّ في الحقيقة إلى قضيّتين: إحديهما: قضيّة الإنسان إنسان و هي ضروريّة و الأُخرى قضيّة الإنسان له النطق و هي ممكنة غير سديد:

أوّلاً: لأنّ التقييد إن كان داخلاً لايكون المحمول ضرورياً إلاّ إذا كان التقييد عبرة إلى الذات بما هي ذات و هو كما ترى إذ لاداعي للتوصيف. و ثانياً لأنّ القائل بأنّ زيداً شيء له القيام لايخبر إلاّ عن قيامه لاعن شيئيّة و عن قيامه كما في نهاية الأُصول[١] و بعبارة أُخرى كما أفادها سيّدنا الأُستاذ: الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّة لا الناقصة و قضيّة زيد كاتب ليس لها إلاّ نسبة تامّة واحدة و هي ممكنة ألا ترى في غير المشتقّ إذا قيل: زيد إنسان له الكتابة لايكون إلاّ قضيّة ممكنة مع أنّ المحمول إنسان مقيّد بالكتابة و هل يكون ذلك إلاّ من جهة أنّ الملاك في جهات القضايا هو النسب التامّة لا الناقصة و إلاّ فالمحمول في مثل زيد إنسان له الكتابة مركّب من الضروريّة و هي ثبوت الإنسان للإنسان الذي هو زيد و الممكنة و هي ثبوت الكتابة لزيد. فالانحلال إلى القضيّتين ممنوع هذا مضافاً إلى أنّه لو فرض أنّ ذلك إخباران و قضيّتان إحديهما ضروريّة و الأُخرى ممكنة فأين الانقلاب كما في تهذيب الأُصول.[٢]

ثمّ لايخفى ما في الكفاية من الخلط فإنّ مقتضى قوله: «إرشاد: لايخفى أنّ معنى البساطة

---

(١) نهاية الأُصول ١/٦٨.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٢٢.

بحسب المفهوم وحدته إدراكاً و تصوّراً بحيث لايتصوّر عند تصوّره إلاّ شيء، واحد لاشيئان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين ... الخ».

هو أنّ مورد الكلام هو البساطة اللحاظيّة و المفهوميّة لاالبساطة الحقيقيّة و الماهويّة و يؤيّده الاستدلال على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل (زيد الكاتب) و لزومه من التركّب و أخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه. ولكن مقتضى نقل استدلال المحقّق السيّد الشريف و النقض و الإبرام حول كلامه هو أنّ محطّ المبحث هو البساطة الحقيقيّة و الماهويّة. اللّهمّ إلاّ أن يكون نقل كلام المحقّق من باب المماشاة ثمّ اعترض عليه بقوله: إرشاد بأنّ محلّ الكلام هو البساطة اللحاظيّة و الإدراكيّة لاالبساطة الحقيقيّة في مفهوم المشتقّ. و كيف كان فقد عرفت أنّ البساطة الماهويّة و الحقيقيّة خارجة عن محلّ البحث فإنّ البحث في المفاهيم العرفيّة و اللغويّة للمشتقّات و البحث عن حقيقة الشيء و ماهيّته يناسب الفلسفة لامباحث الألفاظ المبتنية على الظهورات العرفيّة فلاتغفل.

الثاني: في الفرق بين المبدأ و المشتقّ

و لايخفى عليك وضوح الفرق بين المشتقّ و المبدأ بعد ما مرّ في التنبيه الأوّل إذ المشتقّ هو أمر وحدانيّ قابل للتحليل إلى معنون مبهم و عنوان بخلاف المبدأ فإنّه ليس إلاّ نفس العنوان و لذا لايكون قابلاً للحمل بدون إعمال العناية إذ لااتّحاد بين ذات الموضوع و المبدأ الصادر منه أو الواقع عليه أو غير ذلك و أمّا المعنون المبهم فهو بنفسه أمر قابل للاتّحاد مع أيّ موضوع كان كما لايخفى و هذا الفرق فرق جوهريّ بين المشتقّ و المبدأ لافرق اعتباريّ بينهما و مع هذا الفرق الجوهريّ لاحاجة إلى الفرق الاعتباريّ مع ما فيه من الضعف كما سيأتي الإشارة إليه إن شاءاللّه تعالى.

نعم من ذهب إلى عدم دلالة المشتقّ إلاّ على نفس حيثيّة المبدأ لزم عليه بيان

الفرق بين المشتقّ و المبدأ.

ربما ذكروا في مقام الفرق بينهما أنّ مفهوم المشتقّ و إن كان متّحداً مع مفهوم المبدأ بحسب الحقيقة ولكن يفترقان بحسب الاعتبار فمفهوم المشتقّ قد أُخذ لابشرط و مفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا وصرّحوا بأنّ المراد من اللابشرطيّة والبشرط لائيّة هنا إنّما يكون بحسب الحمل أُورد عليهم بأنّ هذا الفرق غير صحيح و ذلك لأنّ صحّة الحمل وعدمها لاتختلف من حيث اعتبار شيء لابشرط أو بشرط لا لأنّ مثل العلم والحركة والضرب ونحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات من دون عناية وإن اعتبر لابشرط ألف مرّة إذ هذه الماهيّات بنفسها غير قابلة للحمل على الذوات إذ لايقال زيد علم أو حركة ومجرّد اعتبار اللابشرطيّة لايوجب انقلابها عمّا عليه فما ذكروه في مقام الفرق بين المبدأ و المشتقّ بناء على وحدتها في إفادة نفس المبدأ لايرجع إلى معنى صحيح.

و ربما يجاب عنه كما في نهاية الأصول بأنّ المراد منهما هيهنا ليس ما ذكروه في باب اعتبارات الماهيّة من أنّها قد تؤخذ بشرط لا و قدتؤخذ بشرط شيء و قد تؤخذ لابشرط. بل المقصود هنا ما ذكروه في بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادّة و الصورة من أخذ الأوّلين لابشرط و الأخيرتين بشرط لا. إلى أن قال: إنّ الموجود الواحد المركّب بالتركيب الاتّحاديّ مثل «الإنسان» يكون لحاظ أجزائه على نحوين: فإنّ الحيوانيّة و كذا الناطقيّة تارة تلحظان بنحو الإبهام من جهة التحصّل بحيث لايرى اللاحظ في لحاظه كلّ واحد منهما مانعاً من أن يكون تحصّله بعين تحصّل الجزء الآخر و إذا رأى كونه متحصّلاً بعين تحصّل الآخر حكم بأنّه هو لا أنّه غيره و انضمّ إليه و في هذا الاعتبار يسمّيان بالجنس و الفصل و يجوز حمل كلّ واحد منهما على الآخر و حمله على الإنسان و حمل الإنسان على كلّ واحد منهما و أُخرى يلحظ كلّ واحد منهما على نحو يكون تامّ التحصّل بحيث يكون تمام تحصّله ما هو الملحوظ فعلاً

بحدوده و أطرافه حتّى أنّه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان بهذا النظر تحصّله مغايراً لتحصّله و كان من ضمائمه و مقترناته. و بهذا الاعتبار يسمّيان بالهيولى و الصورة و لايجوز في هذا اللحاظ حمل أحد هما على الآخر و لاحمله على النوع و لاحمل النوع عليه لأنّ المناط في الحمل هو الهوهويّة و الاتّحاد ولم يحصلا في هذا اللحاظ و بالجملة فالجزء قد يلحظ بحدّ جزئيّته و بما أنّه شيء بحياله و أنّه بانضمام شيء آخر إليه يحصل الكلّ و قد يلحظ لابحدّ الجزئيّة بل بنحو الإبهام في التحصّل و بما أنّه متحصّل بعين تحصّل الكلّ هذا هو مراد القوم ممّا ذكروه في بيان الفرق بين الهيولى و الصورة و بين الجنس و الفصل من أخذ المفهوم في الأوّلين بشرط لا و في الآخرين لابشرط. إلى أن قال: المراد من البشرط لامثلاً في باب اعتبارات الماهيّة هو أن يتصوّر الماهيّة بالقياس إلى عوارضها الطارئة عليها و تلحظ مجرّدة منها بحيث لاتتّحد معها و لاتنضمّ إليها. و المراد من البشرط لافي المقام هو أن يلحظ الجزء بحدّ الجزئيّة و تامّ التحصّل بحيث إن قارنه شيء كان من منضمّاته و ملحقاته لا من متمّمات تحصّله. فالبشرط لافي المقام لايأبى انضمام أمر آخر إليه و إنّما يأبى كونه داخلاً في الملحوظ و متمّماً له في مقام التحصّل و بهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين في المقامين أيضاً فتدبّر[1].

و من المعلوم أنّ هاتين الحيثيّتين أعني حيثيّة اتّحاد المادّة مع الصورة و حيثيّة مغايرتها معها حيثيّتان واقعيّتان لها مطابق في الخارج و ليستا بمجرّد اعتبار لابشرط و بشرط لا كما في اعتبارات الماهيّات ليقال كما أنّ اعتبار لابشرط لايجدي مع المغايرة و لاينقلب الشيء به عمّا كان عليه فكذلك اعتبار بشرط لا لايجدي مع الاتّحاد حقيقة. لأنّ الاتّحاد ليس بالاعتبار لينتفي باعتبار آخر بل المراد هنا هو أنّ اعتبار

---

(١) نهاية الأُصول ١/٧٢ـ ٦٩.

(لابشرط) اعتبار موافق لحيثيّة لها مطابق في الواقع و اعتبار (بشرط لا) اعتبار موافق لحيثيّة أُخرى لها مطابق فيه أيضاً لا أنّ الواقع ينقلب عمّا هو عليه بالاعتبار. هذا غاية توضيح ذلك كما في المحاضرات[1]. و عليه فرجع التوجيه المذكور كما في تهذيب الأُصول إلى التركيب الانحلاليّ فإنّ اعتبار اللابشرطيّة و بشرط اللائيّة ليس من الاعتبارات الجزافيّة بحيث يكون زمامها بيد المعتبر فإن شاء اعتبر جهة لابشرط فصارت قابلة للحمل و إن لم تكن في نفسها كذلك و بالعكس بل التحقيق في جلّ المعقولات الثانويّة و الأوّليّة أنّها نقشة لنفس الأمر و الواقع فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل و عدمه تابعة لما في نفس الأمر و ألفاظ الموضوعة للمفاهيم تابعة لها و لنفس الأمر إلى أن قال: فحينئذٍ نقول لايمكن أن تكون الهيئة لإخراج المادّة إلى اللابشرطيّة إلاّ أن تكون حاكية لحيثيّة بها صار المشتق قابلاً للحمل فإنّ نفس الحدث غيرقابل له و لم يكن متّحداً في نفس الأمر مع الذات فقابلية الحمل تابعة لحيثيّة زائدة على الحدث المدلول عليه بالمادّة فظهر أنّ لمادة المشتقات معنى و لهيئتها معنى آخر به صار مستحقّاً للحمل و هذا عين التركيب الانحلاليّ[2] فالقول بالبساطة المحضة يرجع في النهاية إلى التركيب الانحلاليّ و إن غفل قائله عنه و إليه أشار في الكفاية حيث قال بعد بيان أنّ مفهوم المشتقّ بنفسه مفهوم لايأبى عن الحمل بخلاف المبدأ و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لابشرط و المبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأيكون آبياً.

ولكن أورد على فرق أهل المعقول من اعتبار اللابشرط و بشرط لا بما في تهذيب

---

(١) المحاضرات ١/ ٢٨٧.

(٢) تهذيب الأُصول ١/ ١١٨ ـ ١١٩.

الأُصول من أنّه مستلزم لاجتماع أمرين متنافيين في المشتقّات إذ المادّة التي أُخذت بشرط لا لابّد و أن تكون موجودة في فروعها بما لها من الحيثيّات بلا حذف واحدة منها و حينئذٍ هيئة المشتقّ لاتأبى عن الحمل بل تقتضيه و مادّته يتعصى عنه و إلاّ لم تكن ما فرض مادّة مادّةً ولو قيل إنّ الهيئة تقلب المادّة إلى اللابشرط ففيه أنّ ذلك لا يرجع إلى محصّل إلاّ أن يراد به استعمال المادّة في ضمن هيئة المشتقّ في المهيّة اللابشرط و هو مع استلزامه المجازيّة يهدم دعوى الفرق بين المادّة و المشتقّ بما ذكر و احتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر يوجب وهناً على و هن على أنّ أخذ المبدأ بشرط لا يستلزم له نحواً من التحصّل و المتحصّل بما هو متحصّل لايعقل أن يصير مبدأ لشيء آخر فتدبّر(١).

ولايخفى عليك أنّ عدم معقوليّة صيرورة المتحصّل مبدأ لشيء آخر وارد إذا قلنا بأنّ مبدأ المشتقّ هو المصدر و أمّا إذا قلنا بأنّ المصدر و المشتقّ و غيرهما كلّها مأخوذة من مادّة خالية عن التحصّل و موضوعة لنفس الحدث كما أشار إليه (في الصفحة ١٠٦) فلا يرد الإشكال المذكور فراجع و تأمّل. ثمّ إنّه لايلزم هدم دعوى الفرق لوكان طرف الفرق هو المصدر كما هو كذلك و أمّا المادّة التي تتخّذ مع كلّ هيئة فهي لابشرط لابشرط لا.

و هنا إشكال آخر و هو أنّ الاعتبار لايجعل المتغايرين في الوجود متّحداً فيه واقعاً و الحمل هو الاتّحاد في الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما إمّا بالذات أو بالعرض في الطرفين أو في طرف واحد و ملاحظة العرض بما هو ظهور موضوعه و مرتبة من وجوده و شأناً من شؤونه لايصحّح دعوى أنّ وجوده و وجود موضوعه و إن كان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه فالعرض و موضوعه متعدّدان

---

(١) نفس المصدر ١/١٢٤ ـ ١٢٥.

و لايتّحدان بالاعتبار و قياسه بالجنس و الفصل لامورد له لأنّ اتّحاد الجنس و الفصل حقيقيّ نعم لو قلنا باتّحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما حكاه المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ عن الحكيم المؤسّس الآقا عليّ المدرّس و من صدر المتألّهين في مسأله إثبات الحركة الجوهريّة حيث ذهب إلى أنّ تبدّل الأعراض تبدّل موضوعاتها مع أنّه لولا الاتّحاد لما صحّ ذلك كان باب الأعراض و موضوعاتها باب الأجناس و الفصول و كيف كان فسّر الفرق على مختارنا من بساطة المشتقّ أنّ الواضع إمّا يلاحظ نفس ذات الشيء و وضع له اسماً من دون نظر إلى شيء آخر فالاسم الموضوع هو اسم الذات نحو زيد و بكر و غيرهما أو اسم المعنى نحو ضرب و أكل و غيرهما و إمّا يلاحظ الذات مع اعتبار أمر خارج عنه و هو على قسمين: أحدهما هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجيّ ولكن لاينظر إلى كيفيّة نسبة الذات إلى هذا الأمر الخارجيّ فالاسم الموضوع هو متضائف كالأب و الابن و العبد و المملوك و نحوها.

و ثانيهما: هو أن يلاحظ الذات مع الأمر الخارجيّ و اتّحاده معه مع النظر إلى كيفيّة نسبة الذات إلى هذا الأمر الخارجيّ فالاسم الموضوع مشتقّ و موضوع لإفادة معنونيّة شيء ما المنتزعة عن الذات باعتبار نسبتها إلى أمر خارج عنها مع مراعاة كيفيّة النسبة بالصدور أو الوقوع كالضارب و المضروب و المضراب و غير ذلك. ولكن هذا المفهوم من المفاهيم المندمجة البسيطة و المبهمة التي يمكن تحليلها بالتعمّل العقليّ و عليه فالفرق بين المبدأ و المشتقّ واضح فإنّ المشتقّات موضوعة لإفادة معنونيّة شيء ما بالمبدأ مع ملاحظة كيفيّة النسبة بين الذات و المبدأ بنحو البساطة الإدراكيّة و اللحاظيّ و إن أمكن تحليلها عقلاً إلى ذات و مبدأ و نسبة و بذلك يصلح للحمل لحصول مناط الحمل و هو الاتّحاد الخارجيّ الحاكي عنه بالمفهوم المدلول عليه بلفظ المشتقّات هذا بخلاف الاسم الموضوع لذات المبدأ فإنّه لايصلح للحمل لعدم حصول مناط الحمل و هو الاتّحاد كما لايخفى.

و دعوى أنّ المشتقّ و المبدأ متّحدان في الحقيقة و مختلفان بالاعتبار حيث اعتبر المبدأ (بشرط لا) و المشتقّ (لابشرط) فاسدة لمامرّ من أنّ المنساق و المتبادر من المشتقّ هو الأمر الوحدانيّ المعنون بعنوان دون المبدأ فإنّه لايتبادر منه إلاّ العنوان هذا مضافاً إلى ما أيّدنا بأنّ الحمل لايصحّ إلاّ إذا كان مناط الحمل و هو الاتّحاد موجوداًو لااتّحاد بين الذات و نفس المبدأ فحمل المشتقّ على الذات يكشف عن كون معناه هو الأمر الوحدانيّ المعنون بعنوان و هذا الأمر الوحدانيّ يكون قابلاً للتحليل إلى الذات و المبدأ و كيفيّة النسبة بينهما و لايكون معناه العنوان المجرّد و إلاّ لما أمكن الحمل ولو مع ملاحظة اعتبار اللابشرط كما لايخفى.

الثالث في ملاك الحمل

و لاإشكال في اعتبار الاتّحاد و الهوهويّة في صحّة الحمل ولو كان الاتّحاد المذكور من وجه. و أمّا إذا لم يكن بين الموضوع و المحمول اتّحاد لايصحّ الحمل فيه لوجود المباينة المطلقة بين الموضوع و المحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد قد يكون بحسب المفهوم كالإنسان إنسان و هوحمل الشيء على نفسه ولافائدة فيه إلاّ دفع توهم إمكان سلب الشيء عن نفسه و قد يكون الاتّحاد بحسب الهوهويّة بالذات و الحقيقة و هو ملاك الحمل الذاتيّ الأوّليّ و المغايرة حينئذٍ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لابالفرض كمغايرة حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال و التفصيل و هذا النوع من الحمل يسمّى حملاً ذاتياً أوّلياً.

و أُخرى يكون الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق و إن كانا متغايرين بحسب المفهوم و هذا هو ملاك الحمل الشائع الصناعيّ و الحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه كقولنا: الإنسان ضاحك أم كاتب فإنّ مفهوم (الإنسان) مغاير لمفهوم الضاحك أو الكاتب ولكن كلّ ماصدق عليه الإنسان صدق عليه مفهوم

الضاحك أو الكاتب و عليه فلابدّ في الحمل الشائع الصناعيّ من وجود واحد ينسب إلى الموضوع و المحمول و لايعقل بدونه حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر و عليه فلوكان بين الموضوع و المحمول مغايرة في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعني الضرب فلايصحّ حمله على زيد و اعتبار لابشرطيها لايصحّح الحمل المذكور لأنّ الاعتبار لايوجب تغييراً في المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحداً و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لايجدي في رفع المغايرة الحقيقيّة الخارجيّة و عليه فلو كان المشتقّ عبارة عن نفس المبدأ لايجدي في صحّة حمله على الذات اعتبار لابشرط أو اعتبار المبدأ و الذات شيئاً واحداً و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لأنّ الاعتبارات لاتوجب الاتّحاد الحقيقيّ في ظرف الحمل و هو الخارج في مثل زيد ضارب و نحوه فاللازم هو أن يقال إنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال كما مرّ و هذا الأمر الوحدانيّ أمر مبهم يحمل على الذات و هو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه و منشأ الانتزاع أمر واقعيّ لااعتباريّ.

كلام صاحب الفصول

و ممّا ذكر يظهر ما في الفصول حيث ذهب فيه إلى إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بالملاحضات الاعتباريّة من ملاحظة كلّ من الجزئين المتغايرين (لابشرط) حتّى لايتأبّيان عن اعتبار الوحدة بينهما و ملاحظتهما من حيث المجموع واحداً كي يتحقّق هناك وحدة مصحّحة للحمل و ملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعيّة حتّى يكون الحمل بالإضافة الى المتّحدين في الوجود بنحو من الاعتبار.

و إليك عبارته قال بعد نقل كلمات القوم في اعتبار المبدأ و المشتقّ باعتبار لابشرط و بشرط لا و ملاحظتهما و تحقيق المقام أنّ حمل الشيء على الشيء يستدعي أن

يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل و اتّحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج ثمّ التغاير قد يكون اعتباريّاً و الاتّحاد حقيقيّاً كقولك: هذا زيد، و الناطق حسّاس. و قد يكون التغاير حقيقيّاً و الاتّحاد اعتباريّاً و ذلك بتنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتباريّة فيصحّ حمل كلّ جزء من أجزائه المأخوذة (لابشرط) عليه و حمل كلّ واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتّحاد هما فيه كقولك: (الإنسان جسم) أو (ناطق)[1].

فإنّ الإنسان مركّب في الخارج حقيقية من بدن و نفس لكنّ اللفظ إنّما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً ولو بالاعتبار فإن أُخذ الجزءان بشرط لاكماهومفاد لفظ البدن و النفس امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملها على الإنسان لانتفاء الاتّحاد بينهما و إن أُخذا اللابشرط كما هو مفاد الجسم و الناطق صحّ حمل أحدهما على الآخر و حملها على الإنسان لتحقّق الاتّحاد المصحّح للحمل فقد تحقّق ممّا قرّرنا أنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير لايصحّ إلاّ بشروط ثلاثة: أخذ المجموع من حيث المجموع وأخذ الأجزاء لابشرط واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع إذا تبيّن عندك هذا فنقول: أخذ العرض (لابشرط) لايصحّح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركّب منهما شيئاً واحداً و يعتبر الحمل بالقياس إليه و لاخفاء في أنّا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرّك لم نرد بزيد المركّب من الذات و صفة العلم أو الحركة و إنّما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و إن اعتبرا لابشرط بل التحقيق أنّ مفاد المشتق

---

(١) لعلّ المراد من الناطق النفس و إلاّ فالإنسان مع الناطق متّحد في الوجود و لايكون متغايراً.

باعتبار الهيئة مفاد ذو ولافرق بين قولنا ذوبياض و قولنا ذو مال فكما أنّ المال إن اعتبر لابشرط لايصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض و مجرّد استقلال أحدهما بالوجود لايجدي فرقاً في المقام فالحقّ أنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشيء و ذى الشيء فمدلول المشتقّ أمر اعتباريّ منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ به (انتهى موضع الحاجة منه فراجع).(١)

ملاحظة حول كلامه

أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ‌ﷺ بأنّه كما أنّ اللابشرطيّة لايصحّح حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر فكذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحداً و اعتبار الحمل بالنسبة إليه، إذ بناء على هذا لااتّحاد لأحد الجزئين مع الآخر في الوجود كما لااتّحاد لأحدهما مع الكلّ بل الوحدة في الحقيقية وصف اللحاظ و الاعتبار فلايصحّ أن يقال (هذا ذاك) بل (هذا ذاك) في اللحاظ و الاعتبار الذي مرجعه إلى أنّه يجمعهما لحاظ واحد لاوجود واحد و الحمل هو اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود لاالجمع في لحاظ واحد(٢).

و قال أيضاً: و محصّله (أي الايراد) أنّ الاتّحاد بلحاظ وعاء والحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهة أنّ مفاد قولنا الإنسان حيوان أو ناطق أنّه هذا ذاك في الخارج مع أنّه لااتّحاد بينهما فيه بل في غير موطن الحمل(٣) واتّضح من ذلك أنّ اللازم في الحمل الشائع الصناعيّ هو الاتّحاد بحسب الوجود و المصداق في الخارج و ظرف الحمل و مجرّد اعتبار الوحدة بينهما في الذهن لايكفي في صحّة الحمل الشائع الصناعيّ بحسب الخارج فلا يصحّ تصحيح صاحب الفصول بالنسبة إلى حمل المتغايرين في

---

(١) الفصول بحث المشتق التنبيه الثاني.

(٢) نهاية الدراية ١/١٣٧.

(٣) نفس المصدر ١/١٣٩.

الوجود كما لايخفى. هذا مضافاً إلى أنّ مختاره في النهاية في معنى المشتقّ حيث قال فدلول المشتقّ الخ أمر اعتباريّ منتزع من الذات مع أنّك عرفت أنّ معنى المشتقّ كسائر الألفاظ الحاكية عن الحقيقية و الواقعيّة الخارجيّة إذ هو موضوع لأمر مبهم ينحلّ إلى معنون بعنوان لكون منشأ انتزاعه في الخارج هو كذلك لأنّه الذات بملاحظة قيام المبدأ به لا أنّه أمر اعتباريّ.

كلام صاحب الكفاية

و ممّا ذكر ينقدح ما في إيراد صاحب الكفاية على صاحب الفصول حيث قال: ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهويّة و الاتّحاد من وجه و المغايرة من وجه كما يكون بين المشتقّات و الذوات و لايعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً بل يكون لحاظ ذلك مخلاً لاستلزامه المغايرة بالجزئيّة و الكلّيّة و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات بل لايلحظ في طرفها إلاّ نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لايكون حملها عليها إلاّ بملاحظة ما هما عليه من نحو الاتّحاد مع ما هما عيه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار.

ملاحظات

و ذلك لوجوه منها: أنّ تنزيل الأشياء المتغايرة بمنزلة شيء واحد و اعتبار الوحدة في خصوص المتغايرين في الوجود لافي مطلق القضايا الحمليّة فلايشمل كلامه ما إذا كان التغاير بين المفهومين و الاتّحاد في الوجود، فقول صاحب الكفاية بعد ذكر اعتبار ملاك الحمل: ولايعتبر معه ملاحظة التركيب: الخ الظاهر في أنّ صاحب الفصول زاد ذلك في مطلق الحمل كما ترى و لعلّ منشأ ذلك قول صاحب الفصول بعد ذكر مقدّمات إذا تبيّن عندك هذا فنقول أخذ العرض لابشرط لايصحّح حمله على

موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركّب منها شيئاً واحداً و يعتبرالحمل بالقياس إليه ولكن مقتضى الإمعان في عباراته هو أنّ كلامه في خصوص المتغايرين في الوجود حيث قال: و قد يكون التغاير حقيقيّاً و الاتّحاد اعتباريّاً و ذلك بتنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع إلخ.

و منها: أنّ دعوى استلزام ذلك المغايرة بالجزئيّة و الكلّيّة يرد عليها كما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ أنّ هذا (صحيح) لو أُريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره وأمّا إذا كان الموضوع نفس الجزء والغرض دعوى اتّحادهما في الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً نظير ما يقال: زيد و عمرو واحد في الإنسانيّة فلا مغايرة بالجزئيّة و الكلّيّة بل الكلّ ما به الاتّحاد و ملاكه لا أنّه المحمول عليه دائماً و هو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع و إلّا قال على المجموع. بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً كما صرّح بصحّته صاحب الفصول و ذلك لأنّ حمل الجزء على الكلّ إنّما لايصحّ بلحاظ الوعاء الذي يكون كلّ جزء مغايراً للآخر وجوداً و أمّا بلحاظ الوعاء الذي فرض اتّحاد هما في ذلك النحو من الوجود الاعتباريّ فلامانع من صحّة الحمل لمكان الاتّحاد في الوجود الاعتباريّ فلايرد عليه إلّا ما أوردناه سابقاً.

و منها: أنّ نقض صاحب الكفاية عليه بقوله: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا منظور فيه بما في تعليقة الإصفهانيّ: من أنّ الكلام في حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع و الحمل في التحديدات حمل أوّليّ ذاتيّ يصحّ اعتباره في المركّب من أمرين فرجع قضيّة (الإنسان حيوان ناطق) إلى أنّ معنى ذلك اللفظ و حقيقته عين معنى هذين اللفظين و حقيقتها كما إذا صرّح بذلك و قال: حقيقة الإنسان مركّبة من النفس و البدن مثلاً و أمّا سائر القضايا فليس فيها حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجيّ على الآخر لما عرفت غير مرّة أنّ الضارب مثلاً عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل

بفاعله أو العرض بموضوعه و انطباقه على زيد و كون وجود زيد وجوداً له بالعرض بملاحظة أنّ معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبّسة بالضرب و من الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد و الربط المأخوذ في العنوان على تلبّس زيد و المادّة على الضرب القائم به بخلاف الناطق بالإضافة إلى الحيوان أو إلى الإنسان كما عرفت في الحاشية السابقة آنفاً فلانقض لابالتحديدات و لابسائر القضايا الجارية على غير الذاتيات فافهم جيّداً»[1].

و منها: أنّ انضمام تغاير الموضوع و المحصول في ملاك صحّة الحمل منظور فيه بما في نهاية الأصول حيث قال: ولايلزم في صحّة الحمل تغاير الموضوع و المحمول بل التغاير إنّما يعتبر لإفادة الحمل فحمل الشيء على نفسه صحيح ولو لم يعتبر المغايرة بوجه ولكنّه غير مفيد إن لم يكن في البين مغايرة و بعبارة أُخرى ليست المغايرة من شرائط صحّة الحمل بل من شرائط إفادته[2].

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول حيث قال ما قاله صاحب الفصول في معنى المشتقّ يرجع إلى ما حقّقناه مع فرق غير جوهريّ مع أنّك عرفت أنّ صاحب الفصول جعل معنى المشتقّ أمراً اعتبارياً و ما حقّقه صاحب تهذيب الأُصول و غيره هو أنّ معنى المشتقّ أمر انتزاعيّ عن الواقعيّة الخارجيّة فلاتغفل.

الرابع: في المعيار

في صحّة الحمل الشائع الصناعيّ أو في صدق المشتقّ ولا يخفى أنّ المعيار فيه ليس إلاّ مجرّد تحقق حيثيّة المبدأ في الخارج فحمل (العالِم) على (زيد) مثلاً لايصحّ إلاّ إذا

---

(١) نهاية الدراية ١/١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) نهاية الأُصول ١/٧٣.

كانت حيثيّة العلم موجودة فيه و إلاّ فلايصحّ إطلاق (العالم) عليه لخلوّه عن حيثيّة المبدأ. نعم لادخل لخصوصيّات المبدأمن كونه قائماً به بقيام انضماميّ كما في صدق الأسود على الجسم أو من كونه قائماً بقيام انتزاعيّ كما في صدق الفوق على شيء فإنّ مبدئه و هو الفوقيّة لاصورة لها في الأعيان كي تقوم بشيء على نحو الانضمام بل هي من حيثيّات وجود شيء في الخارج تنتزع عنه عند ملاحظته أو من كونه متقرّراً في ذات الموضوع على نحو الجزئيّة كما في تقرّر الإنسانيّة في ذات زيد المتشخّص بالوجود أو من كونه متّحداً مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل و بالعكس لاتّحاد مبادئ الذات في الوجود أو من كونه عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد و الموجود على الوجود أو من كونه حدثاً قائماً بالموضوع بالقيام الصدوريّ كما في زيد ضارب أو غير ذلك فلايدلّ المشتقّ أو المحمول إلاّ على تحقّق حيثيّة المبدأ و عليه فلا يدلّ على زيادة العنوان على المعنون و إن كان بحسب الغالب هو كذلك.

و عليه يصدق المحمول أو المشتقّ في جميع الصور صدقاً حقيقيّاً. فكما يصحّ (زيد عالم) كذلك يصحّ (اللّه تعالى عالم) مع أنّ العلم في اللّه تعالى عين الذات على مذهب الإماميّة الاثنى عشريّة من دون حاجة إلى النقل أو القول بالمجاز.

و لذلك قال في نهاية الأُصول: و الحقّ عندنا كما مر أنّ صفاته عين ذاته و أنّ صدق المشتقّات عليه تعالى بنحو الحقيقية إذ المناط في صدق المشتقّ ليس إلاّ تحقّق حيثيّة المبدأ و لايشترط زائداً على ذلك كونه زائداً على الذات فليس معنى عالميّته مثلاً إلاّ وجود ما هو حقيقة العلم له و هي انكشاف الأشياء له و حضورها لديه و ليس العلم سوى الانكشاف التامّ و كذلك لامعنى لقدرته إلاّ كونه بذاته بحيث يصدق عليه أنّه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و ليس شرطاً في صدق القادر كون القدرة موجودة بحيالها في قبال وجود الذات و كذلك معنى القديم ليس إلاّ أنّ الذات لامبدأ

لوجودها و ليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله و كذلك الحيوة فإنّ معناها كون الذات بحيث يترتّب عليها آثارها المطلوبة منهامن العلم و القدرة و سائر الصفات و الأفعال و قس عليها سائر الصفات. إلخ[١].

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا يقال في الصفات الجارية على ذاته تعالى من أنّ هيئة المشتقّ تقتضي مغايرة المبدأ لما يجري عليه مع أنّ المذهب الحقّ هو عينيّة الذات مع الصفات كما أنّ المادّة تقتضي كون المبدأ حدثاً في المشتقّات مع أنّه تعالى فوق الجواهر و الأعراض فضلاً عن الأحداث.

فاللازم هو القول بتجريد المشتقّ عمّا لايناسب ساحة قدسه تعالى و هو ليس إلاّ المجاز.

و ذلك لما عرفت من عدم دلالة المشتقّ إلاّ على تحقّق حيثيّة المبدأ و أمّا كونه مغايراً و زائداً على الذات أو حدثاً و غير ذلك فلا يستفاد من المشتق. و لذلك قال في تهذيب الأُصول: و التحقيق في دفع الإشكال الأوّل أن يقال إنّ المشتقّ لايدلّ إلاّ على المعنون بعنوان المبدأ بما أنّه معنون فلا يفهم من لفظ (العالم) إلاّ المعنون به من حيث هو كذلك و أمّا زيادة العنوان على المعنون و قيامه به فهو خارج عن مفهومه لكن لمّا كان الغالب فيها هو الزيادة تنسبق المغايرة و الزيادة إلى الذهن لأجل التعارف الخارجيّ لالدلالة المفهوم عليها فالمشتقّ يدل على المعنون و العينيّة و الزيادة من خصوصيّات المصاديق. إلى أن قال: و أمّا الإشكال الثاني فيندفع بأنّه لا دليل على لزوم كون المبدأ حدثاً أو عرضاً بالمعنى المنافي لذاته سبحانه. إلى أن قال: فتلخّص أنّ المشتقّ يدلّ على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدثيّة و العرضيّة. فإذا قلنا (أنّه سبحانه عالم) ليس معناه إلاّ كون ذاته تعالى كاشف أو كشف تامّ عن الأشياء و العلم حقيقة

---

(١) نهاية الأُصول ١/ ٧٤ـ ٧٣.

الانكشاف من غير دخالة العرضيّة و الجوهريّة فيه فليس حقيقته إلاّ ذلك و هو ذو مراتب و ذو تعلّق بغيره لانحو تعلّق الحالّ بالمحلّ و هو تعالى باعتبار كونه في مرتبة ذاته كشف تفصيليّ في عين البساطة و الوحدة عن كلّ شيء أزلاً و أبداً يطلق عليه (عالم) و باعتبار كون ذاته منكشفاً لدى ذاته يكون (معلوماً). فصدق المشتقّات الجارية على ذاته تعالى حقيقة من غير شوب إشكال و الحمدللّه تعالى(١).

و عليه فإطلاق المشتقّات الجارية على ذاته المقدّسة كإطلاقها في سائر الموارد إذ خصوصيّات المصاديق ليست داخلة في معانيها فالقول بمجازيّة تلك الإطلاقات غير سديد.

ثمّ إنّ اللازم في إفادة الحمل الشائع الصناعيّ أن يكون المحمول مغايراً للموضوع مفهوماً و هذا أيضاً لايمنع عن صدق المشتقّات عليه تعالى لأنّ مفاهيمها بما هي المشتقّات متغايرة مع ذاته تعالى. قال في الكفاية:

لاريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتقّ مفهوماً و إن اتّحدا عيناً و خارجاً فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّة صفاته يكون على الحقيقة فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

و منه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحقّ من العينيّة لعدم المغايرة المعتبرة بالاتّفاق.

و ذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً و لااتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره كما لايخفى و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين

(١) تهذيب الأصول ١/١٢٨ـ١٣٠.

الذات و مبادىء الصفات[١].

و الظاهر أنّ هذا الجواب ناظر بالنسبة إلى ما في الفصول كما صرّح به المصنّف لابالنسبة إلى الإشكال السابق الذي نقلناه من جهة اقتضاء المشتقّ زيادة الصفات و حدثيتها. ولكن زعم في تهذيب الأُصول أنّ صاحب الكفاية في مقام الجواب عن لزوم زيادة الصفات على الذات وأورد عليه بأنّه مضافاً إلى عدم كفايته لرفع الإشكال الثاني أنّ الإشكال هيهنا في أنّ مفاد المشتقّ هو زيادة العنوان على ذات المعنون و إجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه أهل الحقّ و ما ذكر من اختلافهما مفهوماً كأنّه أجنبيّ عن الإشكال[٢].

نعم يرد عليه مضافاً إلى أنّ اشتراط المغايرة لإفادة الحمل لالصحّة الحمل أنّ المغايرة اللازمة تكون بين الذات و المشتقّ لابين الذات و المبدأ. لأنّ المحمول هو المشتقّ لاالمبدأ كما في منتهى الأُصول[٣].

الخامس: في تطبيق مفاهيم الصفات الجارية عليه تعالى

و لايخفى عليك أنّ التطبيق عرفيّ كمفهومها لما عرفت من أنّ المناط في صدق المشتقّ ليس إلاّ تعنون الذات بعنونيّة تحقّق المبدأ فيه من دون دخل لكيفيّة تحقّقه من الزيادة أو العينيّة و هذا التحقّق ليس أمراً عقليّاً حتّى يحتاج إلى التعمّل و التأمّل الخاصّ لأنّ كلّ فرد من آحاد الناس إذا أُطلق عليه تعالى أنّه عالم علم بمفهوم عالم و تحقّقه فيه فالعرف يفهم مفاهيم الصفات و تطبيقها. و إن قصر عن فهم كيفيّة التطبيق من العينيّة أو الزيادة.

---

(١) الكفاية ٨٥/١.

(٢) تهذيب الأُصول ١٢٨/١.

(٣) راجع منتهى الأُصول ١٠٧/١.

و عليه فما ذهب إليه في الكفاية (من عدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأمور الخفيّة لايضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمّل و تعمّل من العقل) منظور فيه لأنّ مفهوم الصـفات و تطبيقها ممّا يعرفه العرف و إنّما الذي يحتاج إلى تعمّل و تأمّل هو كيفيّة التطبيق لاأصل التطبيق.

ثمّ إنّ الظاهر من الكفاية أنّ منشأ ذهابه إلى أنّ تطبيق صفاته تعالى عليه تعالى عقليّ لاعرفيّ هو كبرى أخرى و هي أنّ العرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لافي تطبيقها على مصاديقها مع إمكان منع ذلك لأنّ العرف مرجع في كـليهما بـملاك واحد فلا وجه لاختصاص مرجعيّته بالمفاهيم كما قرّر في محلّه نعم لوسامح العرف في ذلك فلا وقع لتعيينهم.

ثمّ إنّ التحقيق كما مرّ سابقاً هو ظهور المشتق في المتلبّس بالمبدأ و التلبّس بالمبدأ تختلف باختلاف الموادّ و الهيئات كقيام المبدأ به صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو وقوعاً فيه أو بنحو العينيّة كتلبّس ذات البارئ تعالى بأوصافه قال في الكفاية: إنّ الصفات الإلهيّة قائمة بذاته تعالى بنحو من القيام لابأن يكون هناك اثنينيّة و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتّحاد و العينيّة و كان ما بحذائه عين الذات.

و هذا الكلام منه لاإشكال فيه و إن كان قوله: (قائمة بذاته تعالى بنحو من القيام) مشعراً للزيادة ولكن تقييده بقوله: (لابأن يكون هناك اثنينيّة) يكفي في شرح مراده و هو تحقّق الصفات في ذاته بنحو العينيّة.

و عليه فلايرد عليه ما أورده في تهذيب الأصول من أنّ القول بعينيّة الصفات مع الذات غيرالقول بكونها قائمة بذاتها إذ لو قلنا بالقيام لتوجّه الإشكال و لايندفع بما قال إلاّ أن يراد بالقيام عدم القيام حقيقة، لما عرفت من أنّ مراده بعد تقييد القيام بما لايكون موجباً للاثنينيّة هوالعينيّة و إنّما عبّرعن ذلك بالقيام من باب ضيق الخناق.

ثمّ انقدح ممّا ذكر لحدّ الآن أنّ إطلاق الصفات كالعالم و القادر عليه تعالى من باب الحقيقة لتحقّق هذه المفاهيم في ذاته تعالى ولو كان بنحو العينيّة لا من باب النقل و المجاز.

و عليه فما ذهب إليه في الفصول بعد الالتزام بالإشكال «و هو أنّ هذه الصفات فيه تعالى لاتدلّ على المبدأ المغاير للذات مع أنّ اللازم في صدق المشتقّات هو وجود المبدأ المغاير للذات» من النقل أو المجاز فاسد لما عرفت من تحقّق معاني هذه الصفات في ذاته تعالى و كفاية المغايرة المفهوميّة في إفادة الحمل. هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من أنّ الصفات الإلٓهيّة لو كانت منقولة عن معانيها العامّة الجارية لزم إمّا لقلقة اللسان لو لم يكن لها معنى و إمّا اتّصاف الذات بمقابلها فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

و ممّا ذكر يظهر ما في كلام أستاذنا المحقّق الداماد‌ حيث قال أنّ المعقول في مثل (اللّه تعالى عالم و قادر)، و (البياض أبيض) و (الوجود موجود) و نحوها ممّا لامغايرة بين الموضوع و المحمول هو تخيّل المغايرة حتّى يصحّ الحمل، لما عرفت من كفاية المغايرة المفهوميّة في صحّة الحمل أو إفادته و هي موجودة بين الموضوع و المحمول و لاحاجة إلى تخيّلها نعم المغايرة الخارجيّة ليست بموجودة إلاّ أنّها ليست شرطاً لصدق الحمل أو إفادته بل اعتبارها يضرّ بالحمل كما لايخفى.

ثمّ إنّ البحث عن كيفيّة انتزاع المفاهيم المتغايرة عن ذات المبدأ المتعال مع بساطته و عدم كثرته موكول إلى محلّه.

❊ ❊ ❊ ❊

الخلاصة

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع: و هو أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه

المبدأ في حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقة أم لا؟

المقام الثاني: أنّ المسألة لغويّة لاعقليّة لأنّ النزاع في تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه معقول و أمّا النزاع عقلاً في عدم صحّة إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به فلا مورد له لوضوح أنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً و بقاءً و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أنّ وجود المعلول بدون العلّة غير معقول. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّة السلب و نحو هما ممّا يكون من علائم الحقيقة و المجاز ممّا يشهد على أنّ البحث لغويّ لاعقليّ.

المقام الثالث: أنّ البحث ليس في مبادئ المشتقّات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغة و لا في كيفيّة اشتقاق المشتقّات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث في معرفة معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معاني هيآتها الكلّيّة الطارئة على موادها.

المقام الرابع: أنّ المشتقّات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذوات و تحمل عليها و يحكم باتّحادها معها لامطلق المشتقّات حتّى التي لاتحكي عن الذوات و لايجري عليها كالأفعال و المصادر مزيدة كانت أو مجرّدة إذالنزاع في أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ في حال الانقضاء حقيقة أم لافرع وجود الذات و حمل المشتقّ عليها و لاذوات و لاحمل و لااتّحاد في المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقّات المحمولة على الذوات على قسمين: أحدهما ما كان لكل واحدة من مادّته وهيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات وهي التي تسمّى بالمشتقّات المصطلحة وثانيها ما ليس لذلك كالجوامد التي كانت منتزعة باعتبار أمر خارج عن مقام الذات وجارية عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتقّ في المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان والحمل على الذات فللبحث عن كونها موضوعة للذات المتلبّس

أو الأعمّ مجال كما لايخفى.

المقام الخامس: إنّ المشتقّات البحوث عنها في المقام لايختصّ بأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة بل تعمّ غيرها من المشتقّات لصيغ المبالغة واسم المكان واسم الزمان بل تشمل المشتقّات من أسماء الأعيان كلابن وتامر وتمّار وعطّار ونحوها لعموم اقتضاء الأدلّة إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفة بها حقيقةً إن وضعت للأعمّ من المتلبّس بها ومجازاً إن وضعت لخصوص المتلبّس بها والقول بأنّ اسم الآلة حقيقه فيما أُعدّ واستعدّ للآليّة والاستعداد لايكون ممّا يزول عن الآلة بل هو ثابت من أوّل وجودها إلى أن يهدم هيئتها رأساً فلامجال حينئذٍ للبحث في كون إطلاق إسم الآلة عند انقضاء الاستعداد حقيقة أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لايبقى ذات الآلة حتى يبحث عن إطلاق اسمها منه منع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألاترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال عنه استعداد الفتح ولم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذٍ حقيقة أو مجازاً كما أنّه لاوقع للقول بخروج صيغ المبالغة عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعة للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه وهذا المعنى في صيغ المبالغة كالجلّاد أمر ثابت لايزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقة أو مجازاً وذلك لاعتبار دوام اتّصافه بكثرة صدور المبدأ عنه في إطلاق صيغ المبالغة فمع عدم دوام ذلك يجري البحث المذكور فيها أيضاً.

ثمّ لايخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التي لم تنقلب عن الوصفيّة إلى الاسميّة وإلاّ فلا ينسبق منها إلاّ ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأساً وعليه فإذا أُطلق بعض العناوين من باب الاسميّة لا الوصفيّة كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: إنّ النزاع في مسألة المشتقّ يكون في الوضع النوعيّ للهيئة أنّه يعمّ

أو يخصّ من دون اختصاص بمادّة دون مادّة كما هو تقتضي بأمر سابق من أنّ وضع الهيئات نوعيّ لا شخصيّ مثلاً هيئة فاعل وضعت لمعنى وهيئة مفعول وضعت لمعنى وهكذا.

وعليه فحيث أنّ زنة الفاعل وضعت نوعيّاً لاتّصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد وخصوصيّات المصاديق بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما ممّا ليس له معنون وذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ وهو كافل لإدخالها تحته ولايكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكثّراً ومتعدّداً.

وعدم جريان النزاع في الموارد المذكورة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لايوجب عدم جريانه في كلّيّ الهيئة التي تعمّ مايعقل فيه بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ فلايكون البحث حينئذٍ عن سعة مفهوم الهيئة وضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقية حال الانقضاء في جملة من الموارد وما نحن فيه من هذا القبيل.

المقام السابع: إنّ جريان النزاع في اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أنّ الذات المعتبر في اسم الزمان وهو نفس الزمان و من المعلوم عدم قابليّته للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات.

وأجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف ولذا حكموا ببقاء الموضوع في استصحاب الزمان لو شكّ في بقائه مع أنّ وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة معتبرة.

وليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحيّ بل هو دقّي وإلاّ لم يجر الاستصحاب كما لايخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرّم الذي قتل فيه سيّدالشهداء الحسين بن عليّ عليه السلام له حدوث و بقاء كسائر الأشياء القارّة فإذا كان اليوم في ساعة منه متلبّساً بالمبدأ وهو القتل وفي ساعة أخرى غير متلبّسٍ به بل كان منقضياً يصدق عليه في

الساعة الثانية أنّ ذات اليوم كانت متلبّساً بهذا الحدث والآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشوراء من تلك السنة التي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة في الأعم أولا لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشوراء في سائر السنوات من باب المماثلة كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشوراء لايستلزم صدقه على سائر الأيّام والليالي من تلك السنة لأنّ لليوم حدّاً ينتهي بمجيء ليله والعرف كما يدرك الوحدة الاتّصاليّة لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيّه بمجيء الليل فإذا وقعت واقعة في اليوم لايرى زمان الوقوع عند مجيء الليل أو سائر الأيّام باقياً.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعاً لخصوص زمان وقوع الحادثة الذي يتّصف بوصف القتل وتلبّس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات يوم قتل الحسين عليه السلام.

المقام الثامن: إنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقيّة كعنوان الماء والإنسان عن محلّ النزاع لعلّه من جهة أنّ تلك العناوين منتزعة عن الذات بما هو ذات عرفاً فإذا انتفى الذات عرفاً فلامجال لبقاء العنوان عرفاً حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقة أو مجازاً و عليه فمع تبدّل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لايصحّ النزاع في أنّ صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقة أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى والمعيار هو الحكم العرفيّ لا حكم العقليّ بأنّ فعليّة الشيء بصورته لابمادّته حتّى يرد عليه أنّ النزاع في المقام لغويّ لاعقليّ فلا تغفل.

المقام التاسع: إنّ وجه دخول المشتقّات الغير الاصطلاحيّة في محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقّات الاصطلاحيّة في الملاك فإنّ بقاء الذات في المشتقّات الاصطلاحيّة كما يكون موهماً لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبّسها بمبدئه فكذلك

يكون بقاء الذات في المشتقّات الغير الإصطلاحيّة موهماً لذلك وهذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأنّ الذات فيها منعدمة عرفاً بانعدام عناوينها فلايبقى الذات حتّى يكون موهماً لصدق الوصف عليها وعليه فالفرق بين الماء والإنسان وبين الزوجة والرقّ والحرّ واضح إذ الذات في مثل الزوجة ونحوها محفوظة بعد زوال تلبّسها بالزوجيّة بخلاف الماء والإنسان فإنّ الذات منعدمة بانعدام الماء والانسانيّة عرفاً.

وممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفاية مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضيّ ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

المقام العاشر: إنّ الأوصاف المشتقّة كأسامي الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لابنحو الجزئيّة ولا بنحو القيديّة سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجري و الحمل.

وعليه فالمراد من الحال في عنوان المسألة وهو أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ماتلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه وما انقضى عنه هو الفعليّة والاتّصاف أي أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتّصف بالمبدأ أو الأعمّ منه.

وذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوّريّ ومن المعلوم أنّ زمان الجري والحمل وزمان النطق والنسبة الحكميّة متأخّر عن زمان الوضع فلايحتمل دخالة تلك الأزمنة في الوضع المتقدم.

ويؤيّد ذلك اتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه المشتقّات وأمّا اشتراط عمل اسمي الفاعل والمفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينة المقرونة لاينافي عدم دلالتها عليه بالوضع.

وحيث لاتدلّ الأوصاف المشتقّة على الزمان يكون مثل زيد كان قائماً بالأمس أو سيكون ضارباً حقيقة مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذاً فيها لكان مجازاً لاحتياجه

إلى التجريد.

فالمشتقّات التصوّريّة كالجمل الحمليّة لاتدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئة الماضي والمضارع تكونان ظاهرتين في السبق واللحوق الزمانيين ولذا يكون مثل زيد ضرب غداً أو يضرب أمس غلطاً وعليه فهيئة ضرب تدلّ على الحدث السابق وهيئة يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادي عشر: إنّ مبادئ المشتقّات مختلفة منها مايكون من قبيل الأفعال الخارجيّة التي يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام ونحوه ومنها مايكون من قبيل الاستعداد أو القوّة أو الملكة التي لايكون انقضائها إلاّ بزوال الاستعداد أو القوّة أو الملكة كالاجتهاد ومنها ما يكون من قبيل الحرفة التي يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفة الخياطة والتجارة وإن لم يشتغل بها فعلاً.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقّات بخصوصها التصوّريّة مع قطع النظر عن الجري والحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبّس والانقضاء في كلّ واحد منها بحسبه ففي الأوّل يكون التلبّس بالحدوث والانقضاء برفع اليد وفي الثاني يكون التلبّس بحصول الاستعداد أو القوّة أو الملكة ولم يزل هذا التلبّس إلاّ بزوال هذه الأمور وفي الثالث يكون التلبّس بأخذ تلك المبادئ حرفة أو صنعة والانقضاء بتركها والإعراض عنها فالتلبّس فعليّ مادام لم يعرض عنها وإن لم يشتغل بها فعلاً بجهة من الجهات و كيف ما كان فلايوجب اختلاف المبادئ اختلافاً في دلالة المشتقّات بحسب الهيئة ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فإن كان المشتقّ حقيقة في من تلبّس بالمبدأ فهو كذلك في جميع الأنحاء المذكورة كلّ بحسبه.

المقام الثاني عشر: أنّه إذا شكّ في أنّ الموضوع له في المشتقّات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط وقيد حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف حتّى يختصّ بالمتلبّس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظيّ هو الأوّل إن كان الإطلاق ذاتيّاً

لاحاظيّاً كما هو الحقّ فإنّ مجرّد ملاحظة المهيّة اللابشرط التي تكون خالية عن القيود والشروط كاف للسريان والإطلاق بعد كون المتكلّم في مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعيّاً أو وضعيّاً ولا حاجة إلى ملاحظة السريان والإطلاق هذا بخلاف الخاصّ فإنّه يحتاج إلى ملاحظة الخصوصيّة فتجري فيه أصالة عدم الخصوصيّة ولاتكون معارضة مع أصالة عدم ملاحظة الإطلاق بعد ما عرفت من أنّ الإطلاق ذاتيّ لالحاظيّ و معنى الإطلاق والسريان في المقام هو أنّ المشتقّات كانت موضوعة للأعمّ لالخصوص المتلبّس بالمبدأ هذا كلّه بالنسبة إلى الأصل اللفظيّ.

وأمّا الأصل العمليّ ففيه تفصيل لأنّ الشكّ إن كان في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي أُخذ في الموضوع فالمرجع هو أصالة البراءة كما إذا فرضنا أنّ زيداً كان عالماً ثمّ زال عنه العلم وبعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كلّ عالم فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

وإن كان الشكّ في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كمالوكان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب إكرام كلّ عالم ثمّ بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلاً فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعمّ فيجري استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأنّ الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إنّ زيداً كان إكرامه واجباً والآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ وأمّا مع إقامة الدليل فلا مجال للأصل مطلقاً و سيأتي أنّ الدليل موجود في المقام.

المختار

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ لا الأعمّ يدلّ عليه أمور:

منها تبادر المتلبّس من لفظ العالم و منها صحّة سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى

عنه المبدأ.

ومنها تضادّ الصفات المتقابلة كتضادّ العالم مع الجاهل مع أنّ المشتق لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكورة تضادّ لإمكان صدقهما معاً على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفة لجواز إرادة الفعليّ من العالم ومن انقضى عنه المبدأ من الجاهل أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا اجتمعا أُريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

ومنها جواز الاستعمال المجرّد عن القرينة في خصوص المتلبّس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له وإلاّ فلا يستعمله الحكيم فيه من دون إقامة القرينة لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبة بعض هذه العلائم بالنسبة إلى البعض لايضرّ بإطلاق العلامة على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لاسيّما إذا أمكن أن لايلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاته إلى اللازم أحرز الحقيقة كما لا يخفى.

لايقال إنّ في مثل المضروب والمقتول لايدوم الضرب والقتل ومع ذلك لايصحّ سلبهما فعدم صحّة السلب لايكون شاهداً على أنّه حقيقة في المتلبّس بالمبدأ لأنّا نقول إن أُريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنّه نمنع عدم صحّة السلب في حال انقضائهما لوضوح صحّة أن يقال أنّه ليس بمضروب أو مقتول في الآن وصحّة السلب دليل على كونهما حقيقة في المتلبّس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. وإن أُريد بهما معنى آخر ولو مجازاً كإرادة عدم الروح من القتل والجراحة أو الايلام من الضرب فالتلبّس بهما يكون باقياً حتّى حال انقضاء حدث الضرب والقتل وباعتبار بقاء التلبّس بعدم الروح أو الجراحة والايلام لايصحّ سلبهما.

ولكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتق على

من انقضى عنه المبدأ وفي مثل المذكور لاينقضي عنه المبدأ.

استدلالات الأعمّيّ

واستدلّ الأعمّيّ بقوله تعالى «ولا ينال عهدي الظالمين» تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقة من سبق منه الظلم لمنصب الإمامة وإن تاب وصار عادلاً ومن المعلوم أنّ ذلك لايكون موجّهاً إلاّ بأن كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ وإلاّ فلامجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

وفيه أوّلاً أنّ الاستعمال في الأعمّ بقيام القرينة لايكون دليلاً لكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ والقرينة هي فخامة أمر الإمامة والخلافة بحيث لاتنالها يد من تلوّث بلوث الظلم والمعصية ولو آناًمّا وتشهد على هذه الفخامة الامتحانات المقدّماتيّة لإفاضتها مع كون إبراهيمﷺ نائلاً لمنصب النبوّة والخلّة.

وثانياً أنّ عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبّس ولو آناًمّا لابلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأنّ إبراهيمﷺ أجلّ شأناً من أن يسئل عن الله تعالى تلك الإمامة الشامخة بقوله ومن ذرّيّتي بعد قوله عزّ وجلّ «إنّي جاعلك للناس إماماً» لذرّيّته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامة وبعده فالمناسب له هو أن كان يسئلها للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامة وبعده. فأجابه سبحانه و تعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبة دون من صدر منهم الظلم في برهة من الزمن وعليه فلفظ الظالمين بالقرينة المذكورة مستعمل في حال التلبّس لابلحاظ حال الانقضاء فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعمّ كما لايخفى.

فلا وجه للاستدلال بالآية الكريمة لإثبات أنّ لفظ المشتقّ حقيقة في الأعمّ مع ماعرفت من تبادر لفظ المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ واحتمال استعماله في الآية على وجه

لاينافي ذلك فلاتغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل في بساطة المشتقّ والمراد منها

الحق أنّ المشتق موضوع لأمر وحدانيّ وإن كان عند التحليل العقليّ مركّباً من أمرين ذات ونعت وذلك لعدم انطباع شيء في مرآة الزمن عند إدراك المشتقّ إلاّ صورة علميّة واحدة سواء كان بسيطاً في الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركّباً حقيقياً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركّبة أو مركّباً اعتباريّاً كالدار والبيت وغيرهما.

وهذه البساطة بساطة إدراكيّة ولحاظيّة وملاكها وحدة الصورة الإدراكيّة سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدّدة أم لا وعليه فالتحليل العقليّ لاينافي البساطة الإدراكيّة واللحاظيّة فكما أنّ من نظر إلى النجم لايرى في بدو النظر جسيماً ونوراً مرتبطين بل يرى معنوناً بعنوان النورانيّة كذلك من رأى ضارباً لايرى في بدو النظر ذاتاً وضرباً مرتبطين بل يرى معنوناً بعنوان الضاربيّة الذي يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«زننده» وإن جاز تحليله في مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب وهذا أمر لاغبار عليه وهو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقّات لغة وعرفاً.

ودعوى أنّ البحث لزم أن يكون في البساطة الحقيقيّة والعقليّة لا الإدراكيّة لأنّ البساطة الإدراكيّة ممّا لايكاد يشكّ فيها ذو مسكة بخلاف البساطة الحقيقيّة فانّها قابلة للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقّات و تمحّضها في المبدأ والنسبة أو من حيث خروج الذات والنسبة عن المشتقّات و تمحّضها في المبدأ فقط وكون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ ومدلول لفظ المبدأ فرق اعتباريّاً مندفعة بأنّ المباحث الفلسفيّة التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء لاتساعد المفاهيم العرفيّة واللغويّة

المبحوثة عنها في مباحث الألفاظ فما ذكره السيّد الشريف في مقام تعريف الفصل الحقيقيّ بحسب اصطلاح المنطقيّين لايرتبط بمقامنا من تعيين معاني المشتقّات لغة وعرفاً في الكتاب والسنّة.

وكيف كان فالدليل على البساطة الإدراكيّة هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقّات فإنّا لانفهم من مثل الضارب إلاّ أمراً وحدانيّاً قابل للتحليل إلى معنون وعنوان صدور الضرب منه لا مركّباً من الشخص و صدور الضرب ولا نفس المبدأ والعنوان من دون المعنون كما يشهد له صحّة أخذ المشتقّات موضوعاً في القضايا الحمليّة أو متعلّقاً للحكم في القضايا الإنشائيّة كقولنا الضاحك إنسان أو صلّ خلف العادل أو صحّة جعل المشتقّات محمولة في القضايا الحمليّة كقولك زيد عالم.

لأنّ ملاك صحّة الحمل في الحمل الشائع هو الاتّحاد في الوجود والاختلاف في المفهوم ولاريب في وجود الملاك مع كون الموضوع له في المشتقّ هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا اتّحاد بين الضحك والإنسان والعلم والزيد.

لايقال صحّة حمل الوجود على الوجود أو المضيء على الضوء و نحوهما يدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ فقطّ والذات والنسبة ليستا داخلتين في مفهومه أصلاً والفرق بين المبدأ والمشتقّ هو باعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لابشرط.

لأنّا نقول إنّ الإبهام المأخوذ في مفهوم المشتقّ حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يصحّح حمل الموجود على الوجود ونحوه حيث لم يعتبر في العنوان المذكور أن لايكون عين المبدأ خارجاً فالأمر الوحدانيّ المتبادر من المشتقّ كاف لصحّة الحمل هذا مضافاً إلى جواز تخيّل المغايرة بينهما وإن لم لكن بينهما مغايرة حقيقة على أنّ المغايرة المفهوميّة تكفي في صحّة الحمل.

وبالجملة أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكاً وتصوّراً ولكنّه قابل للتحليل إلى الذات والمبدأ عقلاً فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذي لايكون قابلاً للتحليل إلى الذات والمبدأ والدليل عليه هو التبادر وصحّة الإسناد والحمل و أما الاستدلالات العقليّة للبساطة العقليّة فهي أجنبيّة عن إثبات معاني المشتقّات لغة وعرفاً بل هي مناسبة تبيين معاني الفصول الحقيقيّة بحسب اصطلاح المنطقيّين هي ما فيه من النقض والإبرام.

التنبيه الثاني في الفرق بين المبدأ والمشتقّ

ولا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدانيّ قابل للتحليل العقليّ إلى معنون مبهم وعنوان بخلاف المبدأ فإنّه موضوع لنفس العنوان ولذا يجوز حمل المشتقّ دون المبدأ بلاإعمال العناية إذ المعنون المبهم قابل للاتّحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنّه غير الموضوع ولا اتّحاد بينهما وعليه فالفرق بين المشتقّ والمبدأ فرق جوهريّ ناش من كيفيّة الوضع ولا حاجة مع وجود الفرق الجوهريّ إلى الفرق الاعتباريّ مع ما فيه من الضعف هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لابشرط بحسب الحمل لايصحّح الحمل في المشتقّ بناء على عدم وجود الفرق الجوهريّ وعينيّة المشتقّ مع المبدأ أو مثل العلم والحركة والضرب ونحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات لاتصير قابلة للحمل باعتبارها لابشرط كما لا يخفى.

وكيف ما كان فمن صحّة حمل المشتقّ يعلم أنّ لمادّة المشتقّات معنى ولهيئتها معنى آخر به صار قابلاً للحمل وهذا هو معنى التركيب الانحلاليّ.

التنبيه الثالث في ملاك الحمل

ولا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتّحاد في صحّة حمل شيء على شيء ولو كان الاتّحاد من وجه إذ بدونه لايصحّ الحمل لوجود المباينة المطلقة بين الموضوع

والمحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضرورة وهو الذي يعبّر عنه بحمل الشيء على نفسه ولا فائدة فيه إلاّ دفع توهّم إمكان سلب الشيء عن نفسه.

ومنها أن يكون بحسب الهو هويّة بالذات والحقيقة وهو ملاك الحمل الأوّليّ والمغايرة حينئذٍ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمغايرة حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال والتفصيل وهو الذي يعبّر عنه بالحمل الأوّليّ الذاتيّ.

ومنها أن يكون الاتّحاد بحسب المصداق والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم والحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه كقولنا الإنسان قائم وهو الذي يعبّر عنه بالحمل الشائع الصناعيّ ولابدّ فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع والمحمول ولايعقل بدونه حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر وعليه فلو كان بين الموضوع والمحمول مغايرة في الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتقّ عين المبدأ أعني الضرب فلايصحّ حمله على زيد واعتبار لابشرط في المتغايرين في الوجود لايصحّح الحمل لعدم إيجابه تغييراً في المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحداً وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعيّة حتّى يكون الحمل بالإضافة إلى المتّحدين في الوجود بنحو من الاعتبار لايجدي في رفع المغايرة الحقيقيّة الخارجيّة وحصول الاتّحاد في الوجود الخارجيّ وعليه فلو كان المشتقّ عبارة عن نفس المبدأ فاعتباره لابشرط أو اعتبار المبدأ والذات شيئاً واحداً وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع لايجدي في صحّة الحمل لأنّ الإعتبارات لاتوجب الاتّحاد الحقيقيّ في ظرف الحمل وهو الخارج فاللازم هو ماعرفت في معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانيّ قابل للانحلال وهذا الأمر الوحدانيّ أمر مبهم يقبل الحمل على الذات وهو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام

الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه ومنشأ الانتزاع أمر واقعيّ لا اعتباريّ كما لا يخفى.

التنبيه الرابع

إنّ المعيار في صحّة الحمل الشائع الصناعيّ كحمل المشتقّ على موضوع ليس إلاّ مجرّد تحقق حيثيّة المبدأ في الخارج سواء كان قائماً بالموضوع بقيام الانضماميّ كما في صدق الأسود على الجسم أو كان قائماً بقيام انتزاعيّ كما في صدق الفوق على شيء أو كان منفرداً في ذات الموضوع بنحو الجزئيّة كما في تقرّر الإنسانيّة في ذات الزيد المتشخّص بالوجود أو كان متّحداً مع الموضوع في الوجود كما في حمل الجنس على الفصل وبالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما في صدق الأسود على السواد والموجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيّات المصداقيّة فالمعتبر في صحّة الحمل هو إفادة المشتقّ مجرّد تحقّق هيئة المبدأ وعليه فزيادة العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتقّ وإن كان من خصوصيّات المصاديق غالباً و ممّا ذكر يظهر أنّ صدق المشتقّ فيما إذا كان عين الذات لصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقة بعد عدم دلالة نفس المشتقّ على زيادة العنوان على المعنون فكما أنّ صدق عالم على زيد حقيقة فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميّة من دون حاجة إلى النقل أو القول بالمجاز والتغاير المفهوميّ في صفات المبدأ المتعال مع الذات وإن كانا متّحدين في الوجود والمصداق كاف في صحّة الحمل وإفادته.

التنبيه الخامس

إنّ مفهوم صفات الله سبحانه وتعالى وتطبيقها عليه ممّا يعرفه العرف لما عرفت من أنّ المناط في صدق المشتقّات ليس إلاّ تعنون الذات بعنونيّة تحقّق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيّات المصداقيّة وهذا التحقّق لايحتاج إلى التعمّل والتأمّل الخاصّ وإنّما

الذي يحتاج إلى التأمّل والتعمّل هو كيفيّة التطبيق لا أصل التطبيق فإنّ تطبيق المفاهيم على مصاديقه وتبيين معاني الألفاظ ومعانيها بيد العرف وعليه فدعوى عدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس كما ترى.

والحمدلله أوّلاً وآخراً

وقد تمّ البحث عن المقدّمات في اليوم الثاني من المحرّم الحرام

من سنة ١٤١٤ بعد الهجرة النبويّة ﷺ

ويليه المقصد الأوّل في الأوامر إن شاء الله تعالى

فهرس «المقدّمة لكتاب عمدة الأُصول»

فهرس متن «عمدة الأُصول»

الأمر الأوّل في تعريف علم الأُصول وموضوعه

الأمر الثاني في الوضع

الأمر الثالث مصحّح الاستعمالات المجازيّة

الأمر الرابع استعمال اللفظ في اللفظ

الامر الخامس في أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي

الأمر السادس وضع الهيأة القائمة على المركّبات

الأمر السابع: علائم الحقيقة و المجاز

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة

الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ

الأمر الحادي عشر: الاشتراك

الأمر الثاني عشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الأمر الثالث عشر البحث في المشتقّ

فهرس مصادر المقدّمة

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أمل الآمل: للشيخ الحرّ العامليّ (١١٠٤ ق) ـ تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ ـ مكتبة الاندلس ـ بغداد.

٣ ـ الذريعة: لآقا بزرگ الطهرانيّ ـ دار الأضواء ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٣ ق.

٤ ـ الرافد في علم الأُصول للقطيفيّ ـ مطبعة مهر ـ قم ـ ١٤١٤ ق.

٥ ـ رجال النجّاشيّ لأبي العبّاس أحمد بن عليّ النجّاشيّ (٤٥٠ ق) ـ جماعة المدرّسين ـ قم.

٦ ـ الرسائل: للإمام الخمينيّ ﷺ (١٤٠٩ ق) ـ مؤسّسة إسماعيليان ـ قم.

٧ ـ روضات الجنّات: محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ ـ مكتبة إسماعيليان ـ قم ـ ١٣٩٠ ق.

٨ ـ رياض العلماء للميرزا عبدالله أفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر) ـ مطبعة الخيّام ـ قم.

٩ ـ السرائر: لابن إدريس (٥٩٨ ق) ـ جماعة المدرّسين ـ قم.

١٠ ـ عُدّة الأُصول: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق) ـ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.

١١ ـ الفهرست: محمّد بن إسحاق النديم (بعد ٣٧٧ ق) ـ دار المعرفة ـ بيروت.

١٢ ـ الفهرست: للشيخ الطوسيّ (٤٦٠ ق) ـ منشورات الشريف الرضيّ ـ قم.

١٣ ـ الكنى والألقاب: للشيخ عبّاس القمّيّ (١٣٥٩ ق) ـ مكتبة الصدر ـ طهران ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤٠٩ ق.

١٤ ـ لؤلؤة البحرين: للشيخ يوسف البحرانيّ (١١٨٦ ق) ـ تحقيق: السيّد محمّد صادق

بحرالعلوم ـ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.

١٥ ـ المستدرك: للميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠ ق) ـ المكتبة الإسلاميّة ـ طهران ـ ١٣٨٢ ق.

١٦ ـ مسند ابن حنبل: (٢٤١ ق) ـ دار صادر ـ بيروت.

١٧ ـ معجم الرجال: للسيّد أبوالقاسم الخوئيّ (١٤١٠ ق) ـ مركز نشر آثار شيعه ـ قم ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤١٠ ق.